کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب بغیة اللبیب — عربی

مصنف عمید الدین عبد المطلب اعرجی (ناقص)

مؤلف

خطی نسخ ۲۰ سطری بخط شریف بن محمد صادق

چاپی

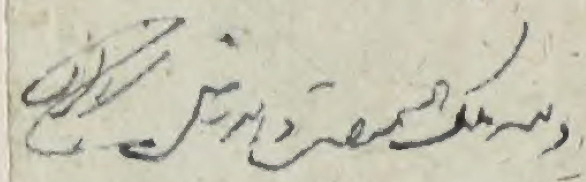
سال تحریر ۱۲۳۶ هـ ق عدد اوراق ۹۹

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۴۳۸۷ شماره قبض

واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵

طول ۲۱ س م عرض ۱۶ س م شماره صفحات



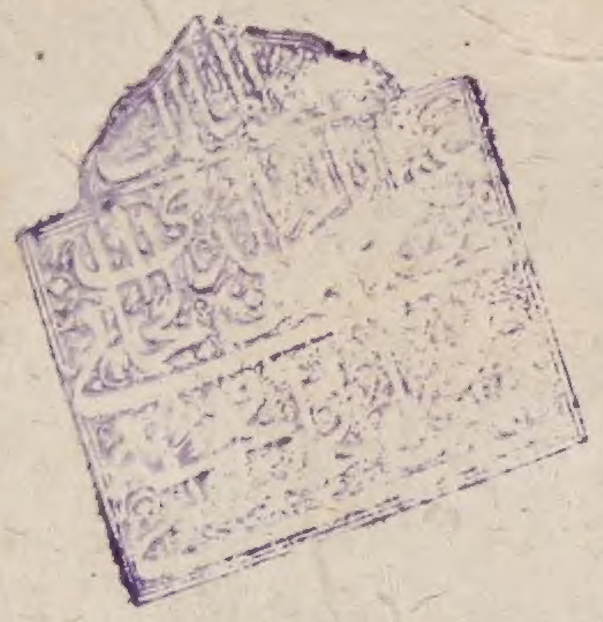
الاكثر وانكره قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشرع
احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما
نقلت احواله واخلاقه ولما لم ينقل علمنا انتفائه وفيه نظر لمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم
احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد
لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان
المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه
كان يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه
سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق مفيد للعلم والظن لانقطاعه والجواب عن الثاني انه لا يدل
على انه متعبد بشريعة احد فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف
والسقي والحماية من السباع الضارية فيفعل لذلك لا لاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في
العقل ايضا لانه نفع خال عن المضرة واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته قبل البعثة فلا يدل على كونه واجبا
شرعا بل ولا على انه ماذون فيه شرعا فضلا من ان يدل على انه ماذون فيه من شرع من تقدم واما
بعد نبوته ع فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يغيره الدليل
الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه متعبد بشرع ابراهيم وقال آخرون بشرع موسى وقيل بشرع عيسى
على نبينا وآله وعليهم السلام والكل باطل لما بينا والحق ان يقال اما ان يكون المراد القائل بتعبده ع بشرع من قبله
امكان يوحى الى نبينا ع مثل ما اوحي اليهم بعينه من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام
الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شيء او بعضه والاول معلوم البطلان
لمخالفة شرعنا لما تقدم من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم
اطلاق ع كونه متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تم
اوحي اليه كما اوحي الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم ف

وعلمائهم نعم بالملقطعا لانه لم يرجع اليه في شيء من الوقايع والحوادث ولا انتقل بل كان ينتظر الوحي
ولانه لو كان يرجع كتبهم في شيء من الاحكام لعضب عليه اهاداه بطالع في التورية وقال لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها
عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به عم والتوالي باطلة بالاجماع احتجوا بقوله تعم
فبهديهم اقتده امر نبيناعم بالاقتداء بهداهم وبقوله تعم انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين
وبقوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعم واتبع ملة ابراهيم حنيفا
وقوله تعم وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاية الاولى انه امر بالاقتداء بالهدى المضاف
الى الجميع وهو الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل ودرج
الاحكام الشرعية الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي
لا تشبيه الحكم المعهود بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله تعم يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره حكم
من كل الانبياء لمخالفة التورية لما علم من مخالفة الكتب لكتبهم فيما فيها فوجب التخصيص اما في النبيين بان
يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو صحيح لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك
مما يشترك فيه الشرايع او في الانبياء بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول
نبيناعم في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك
وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم كانت مندرسة فكيف يكون مامورا باتباعها وعن الخامسة
انما تدل على انه وصى محمدا عم بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة
فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم قال قدس الله روحه المقصد السابع في النسخ

المطلب السابع في النسخ

وفيه اقول لما فرغ من البحث عما يعتبر في معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك
الحكم بعد تحققه وهو المنسوخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه
بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت

الريح



الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند بعضهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا
في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح
الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث
الى آخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز
في الثاني وبعكسه قال القفال والمص وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك
عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن اعدام صفة وتجديد اخرى واذ الاعدام مطلق
اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المص بانه رفع
حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج
رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب كالتحريم والكراهة
وتقييد الحكم بالشرعي يخرج المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي
ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول ص
وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان رفع حكما شرعيا الا انه ليس مستندا
الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي
الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله لولاه لكان ثابتا
نهى امته عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد يوم الجمعة لا تصوموا يوم
الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لما لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر لان رفع الحكم بالعجز لا يخرج عن حد النسخ
الا انه لم يكن ناسخا هو تم وقد تعرض المص لذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل لكن سلمنا
لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظ من قوله تعم
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها تقع

متاخرة لكنها ليست مقدرا بخبر ومطلق التاخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن
رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان المخرج بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد غير حيا منه
وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به ح لانه ليس فيه
رفع حكم شرعي اذ الامر بالشي لا يدل على التكرار بحيث يكون عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر
صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب
عند تقدم ذلك الوقت بحكم ينافي الاول كما ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله اتموا الصيام
الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول وحينئذ لو قدر فاعدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب
الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين بما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله
لا الغير فالا لانتقض الحد في طرده بدفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم
اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وحد النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى
ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ وبيان
انتهاء مدة الحكم بمعنى ان تعلق حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده
حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا ينعدم لذاته وانما وجد فلا بد
ان يكون منعدما بطريان الناسخ عليه ضدا اياه واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه
بوجوه الاول انه لولم ينتف حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون الا
بطريان الضد وهو مح لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فيمتنع
للطاري فلو اعدم الطاري الباقي ليس بعكس لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال فان قلت لا نم
لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان لم يكن الطاري اقوى من
الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب
لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة

موجبة

موجبة للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع
من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم
الكلام من ان علة الاحتياج الموثر الى الاثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي
قوله ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ثم لاستحالة اجتماع الامتثال الثاني ان حكم الله تعالى
خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدم التالي الثاني انه تعالى اما ان يعلم دوام
الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني
انتهى الحكم او يعلم انقطاعه بذاته لا بطريان الضد وهو المط والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون الحادث
اقوى من الباقي وان لم يعلم بسبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال
استغنا دقوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مط فان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطابه تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا
عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه
بنفسه لاحتمال العلم انه تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع النسخ اياه **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
النسخ جائز عقلا وواقع الخ **اقول** اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا
لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون
معللة بالمصالح والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ
ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل
مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه واما على الثاني فالقول الجبري
فظاهر لانه تعالى اثبات الحكم للاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وله ان يفعل ما يشاء فلا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد ص بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كالتي

البحث الثاني في جواز النسخ عقلا

المتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا يام وان لشريعة محمد ناسخة لما تقدمها من الشرايع احتجت اليهود بوجوه الاول ان موسى عم بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال النسخ اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا اكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نوع خصوص وبيانه العام مع عدمه فليس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا وقوله حتى والابد عبارة عن الاتيناهي في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء يلزمه القبح وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عم من دوام شرعه بل المدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا نفر لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فالجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توافر الدواعي على نقله وعن الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم الحبش ست سنين ثم يؤتى في السابع به الى العتق فان لم يرد العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر هنا يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فلا يضر المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به وقبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فلا يتطرق النسخ اليه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة اما الاشاعرة فلا يقولون

بكونهما

بكونهما ذاتيين للشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في التورية انه امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وقد حرم ذلك بعد ذلك وامر ابراهيم بذبح ولده ثم نسخ عنه واحل لنوح عند خروجه من السفينة جميع الحيوانات ثم حرم بعضها ثم ان المعتبر في كل حرف حروفا بين حروف عادة وحروفا عشنشد قرابانا ما ثم الاحقا بكم ثم نسخه عنهم واعلم ان الخبر الاول على تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى عم والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا

البحث الثالث في وقوع النسخ في القرآن

قال قدس الله روحه البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة مع انه لا يكون التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية والجواب من الوجوه المذكورة اما عن الاول فلان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان المتوفى عنها زوجها لو كانت حاملا ومدة حملها حولا اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال

لزوال سببه وذلك لان الغرض من هذا الامتحان تمييز المطيعين من المنافقين بالامتثال وعدمه فاذا حصل ذلك
الامتياز حصل الغرض فيرتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه
ما ذكرتم ابطالا لما ابتلوا به في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين
وجب الثبات فيكون تخصيصا واما عن الرابع فبان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية
لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن جميع ان المراد بالاية نفي ان
اعلم انه لم يتقدم من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتي من بعده ما يبطله لما توهمه ابو مسلم
من عدم تطرق النسخ اليه باصله ومن اعتداد به الاول فبان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين
من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن
فتعتد بخصوصية الحول ذلك كناية وعن الثاني فبانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون الكافر المحارب
غير اهل الموضع منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية العدد زالت بالكلية
لتحقق الحكم في غيره كالوجوب زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكر وعن الرابع فبان التوجه الى
بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا بالذات بل لتحقق التوجه الى الكعبة فتوجه مساوٍ لغيره
من الجهات فما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** قدس الله روحه
البحث الرابع في شرائط النسخ **اقول** شرائطه تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور
احدها ان يكون مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا
وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين يكون كل منهما في حالة حراما وفي حالة مباحا
كما في حالة الصلوة والخروج عنها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المحرم المباح في غيره وكما
والعزم وان الشيء قد يكون منافيا في وقت كالاكل عند الشبع ضارا في غيره كالاكل عند الجوع
ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه مطلوبا لمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة دعو عليها الاز لة
كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بصفتهما

وهو صفة

في صفة لا نفرلهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة
فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقولوا مواصلة الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله تعالى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون
اجناس الافعال وصورها دون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع
بالناسخ لامكان وقوعهما وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا
او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى
ان يكون موضوعا له او لما هو جزء او لازم بل لو علم استمرار الحكم بقرينة حالية عن الخطاب لساوى
ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحته ودخول النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار
مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا
مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع
الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لكان تخصيصا لما عرفت في
شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ عين ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون الى بدل
فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فكان
مضاد الحكم الاول لكن دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة
لم يكف في نسخ الشيء الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا
او تركا **قال** قدس الله روحه البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله **اقول** اتفق القائلون
بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله ومضي وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون
الفعل مصلحة في وقت فيامر به ومفسدة في اخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناوله

البحث الرابع في شرائط النسخ

[illegible]

للخطاب بالناسخ والمنسوخ لما سواء كان العاصي هو كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين
بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخ قبل حضور وقته كالو قال الشارع في اول النهار صلوا عند
غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير
المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار
المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء لعدم حال ظهور الشيء بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط البداء الى تحقق جهات العبر اتحاد الفعل
ووقته والمكلف وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله
وفيه نظر لان المراد باتحاد الفعلان كان اتحاده مع اتحاد متعلقاته فيستغني عن ذكر اتحاد الوقت والا
احتاج الى ذكر المكلف ايضا لاختلاف حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال
النهي عنه لما يتضمن في تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي باقية
فيجب استمرار الطلب ويستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة و
المفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي لعنى
الفعل لجواز ان يكون متعلقا النهي مثل متعلق الامر لا نفسه اذ ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل
او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور
الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع
لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما منهيا عن الاخر
في وقت موجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة
واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته
سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اتحد
متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول

ولان

فلان ابراهيم ع كان مامورا بذبح ولده اسماعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى
قال يا ابت افعل ما تؤمر وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله وفديناه بذبح عظيم ولو كان
قد ذبح لما احتاج الى الفداء وهو دليل النسخ لاستحالة اخلاله ع بالواجب واما الثاني فلان الثاني لابد
بين ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا ينهاك عن خياطته وكذا الحسن من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين فيكون مصلحة الامر به كذلك فيما ثم تزول مصلحة الامر به
خاصة في وقت الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول بالمنع عن امر ابراهيم ع بالذبح
بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح
بلاء مبين وبعد تسليمه فقوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال صدقت بعض الرؤيا والفداء
لا يدل على انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم
انه لم يذبح فقد روي انه ع امر السكين على حلقه وكان كلما قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح
لما احتاج الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس عن الذبح الكلي بل عن ازهاق الروح وابطال الحياة
المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن ذلك من السيد العبد جواز ال
البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن
الثالث ان الامر حسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه
باقيا فيستلزم الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل موجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لادية تفويتها
لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن الذي عما امر به وان كان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ
الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باحد تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر كان معدوما
قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار
للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته ونسبوا الكذب على الشارع معتقدين لنسخه قبل ذلك الوقت
فنسوا الله بعد البحث السادس يجوز نسخ الشيء الى بدل كما قال **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل

قال

يجوز نسخ الشيء الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة وحرج تجب رفعها
ليشتمل البدل على مصلحة يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان تقديم الصدقة امام مناجاة
الرسول المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت النسخ اذ المراد بالخير ما هو اكثر
ثوابا او نقول ان المراد بالنسخ نسخ لفظ الاية ولهذا قال نأت بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون
المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وهذا اولى نظرا من حيث ان عدم شيء فلا يكون خيرا ولا
لا يوصف بكونه مأتيا به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الفائدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء
موجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ
الشيء الى الاثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلف بين الصوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ
ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعسف حدا على الزنا ونسخ
ذلك بالضرب بالسياط والنفي والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق و
نسخ صوم عاشوراء بتعيين صوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها اي اخف او مثلها او مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد
بالخير والمثل ما ذكروه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة
دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم
عبادة مستقلة يجوز انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عليه السلام
من قرأ القرآن فاعربه فله بكل حرف عشر حسنات وكذا القيام بالعبادات المشتمل عليها موجب لحصول
الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع

احدهما

احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع
عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي
ذلك الى الجهل القبيح ولخلو القرآن عن الفائدة حينئذ ونسخ التلاوة ممتنع من دون الحكم مشعر بذلك والا
وسيلة لا معرفة الحكم وارتفاعها يوهم زوال الحكم فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يوهم بقاء الحكم مع
بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على النسخ اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع
فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والدلالة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها
تعالى وهو خفي عن البشر وكذا لا يوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضاه وعدم طريان
ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتأبيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التأبيد يقتضي استغراق
الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام الاستغراق للاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض
الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص
ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ
والشيء لا يعاند شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتأبيد صار للتنصيص على الدوام في كل وقت
من الاوقات كما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص
بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة يجوز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما
مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل
اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او
او زيد مؤمن او كافر جاز نسخه عند تغيره بالمنع من الاخبار به وبالاخبار بنقيضه لولا تغاير
الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهذا اصح عندنا
وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا ان اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لولا

وفيهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاعتقاد به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز نسخ تحريم الاخبار
بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض القران العزيز
وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كانت مشتملا على مفسدة بعد النسخ لكن لا يجوز
النسخ بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله لعمرت نوحا الف سنين
ثم يبين بعد انه انما عمره الف سنين الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس
المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان لارادة المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج المانعون بان
تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم
ان ذلك لو قيل كان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء عليه تعالى مع انه لم يمنع من تطرق النسخ اليه
كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم بقوله اهلك الله عادا
انما يتناول المرة الواحدة فقوله ذلك ما اهلكهم يرفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض
جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي
على ما تحقق فموضوعه الخبر اما حكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون
بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما
يستلزم الكذب فانه قبيح عندنا وعند المعتزلة الا فيما ثبت العلم انه وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحة لازمة له
لا تتغير بتغير الازمان والمكلف والاحوال كان وجوبه دائما او استحال نسخه لان فيه تفويتا للمصلحة
وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والاخبار بالمنسوخ عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه عن المصلحة
الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة **قال** قدس الله
روحه البحث الرابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة **اقول** لما فرغ من البحث عن
المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد تقدم من حد النسخ انه
الدليل الشرعي الدال على رفع الحكم الشرعي السابق عليه ولا وجه لولاه لكان ثابتا وما كان الدليل الشرعي الذي يكون

البحث الرابع في جواز نسخ الكتاب بمثله

عروض

٨

عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما يأتي كان كل واحد من
دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها منحصرة
وقد ذكرها هاهنا منفصلة الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل
مستفاد منه ايضا وهو جائز باتفاق الامامية نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ
في القران العزيز الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة
والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج ومنع الشافعي واحمد بن حنبل
وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قاطعان تعارضا ولا يمكن العمل
بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع
لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتأخر
بالكلية فتعين العمل بالمتأخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القران لا السنة لانها كلام الرسول عم ولانه وصف
المأتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا لها وليس يحتمل في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا
له ولان ذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب
اتيك بخير منه او مثله فانه يقتضي اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران قران الثاني
السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له
ملخص الثالث قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة للقران
والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين
ذلك لانه تعالى رتب على النسخ وجعله جزاء له فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه نوع

فلو كان الملقى به هو الناسخ دار فان قلت انما يترتب على النسخ الاتيان لا الملقى به قلت الاتيان متقدم
على الملقى به لانه عبارة عن ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب الملقى به على النسخ وهو المدعى وثانيا
الاتيان باليه تعم لا يدل على كونه بعض من السنة لانها مما ينطق به تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى والمراد بكون الملقى به خيرا انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم
المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور
من كون الملقى به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقى منكم بحمد وشكر
فقنطار الذهب خير منه فانه لا ايهام فيه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر والنثار بل من العطاء والانعام
والوعد والاكرام وعن الثاني بالمنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو فرد من
مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رافعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني
لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم اختصاصه بالنبي في البيان لجواز ان يكون بعضها مبينا لبعض القرآن وبعضها
ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر
لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ منه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان المراد لزم خلاف
ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم فيجب حمله على معنى التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن
على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت على انه ليس للرسول ص تبديل القرآن من تلقاء نفسه
وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعم من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له
من حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين
بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين
الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعم برفع حكم متواتر بما يصل الينا من
اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال علي ع لا ندع كتاب ربنا

والسنة

9

والسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا والسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا ع وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثله هذا لا
لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه ع علل رد الخبر بعدم ضبطه
وهو بمعنى كونه غير مرجو للقائه وعمر علل المراد بكون المخبر امرأة لا يدري اصدقت ام كذبت ولا يلزم
من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من
الكتاب والسنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا للضرر
المظنون ولان فيه جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه
فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعم
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه
بطريق الاحاد من نهيه ع عن اكل كل ذي ناب من السباع ولنسخ قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع
المنقول احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر
الرسول ص في ذلك واما الثاني فظلم والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص و
النسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون
مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وقد علم ان خبر الواحد ان كان
مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث
بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فلان علمه وحاشاه تعم فيما اوحي اليه الى تلك الغاية
تحريما غير الاشياء المذكورة لا يدل على انه لا يحرم فيما اوحي اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من
عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون
نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا ولا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية
فليست منسوخة بقوله ص لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة به لان الاية تلقت بالقبول

واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا النسخ القبلة بخبر الواحد لجواز انه يكون النبي عم اسمعهم من قبله ما يدل
على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار القطع
حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عم بان القبلة قد
استدارت الرابع والخامس يجوز نسخ السنة بالكتاب مطلقا سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد
وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثاني فظ واما الاول فلوجوه الاول ان
التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما
يدل عليه وقد نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت فلم لا يجوز استنادا وجوب استقبال
بيت المقدس الى القران لنخصه وتراوانه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة ثابت ايضا وذلك
قلت هذا مخالف الاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء
في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في القران وقد نسخ بقوله تعم فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر الثالث صوم عاشورا كان واجبا لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعم فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وفيه نظر لان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون
ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع الحكم سواء عرف رمضان بالعقلية او لا الرابع جواز
تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران احتج الشافعي
بقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران العزيز فلو كان القران
ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه مح والجواب
ليس في الاية ما يدل على الحصر وكلامه عم بيان المنزل اذ كون كل المنزل محتاجا الى البيان
مع ان كلا منهما معلوم البطلان او لم يرد بالبيان الاظهار وح لا يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية

مستفادا

من السنة ثم ينسخه الله تعم باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر
وايضا فيما تقدم من تعين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فان الاية انما دلت على انه مبين
لما نزل الله تعم الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله الله تعم فيما بعد اعلم
ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة الى ان الناسخ ليس مبينا وفي الاستدلال
مع عكسه انه مبين وهو تناقض السادس يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان
قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم السابع يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد
بمثلها لما قلنا ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله عم شارب الخمر فان شربها الرابعة فا
فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظ الثامن نسخ الخبر
الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا التاسع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جايز
عقلا غير واقع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال فنسأل الله تع البحث الثامن
الاجماع لا ينسخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى
ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيارنا واكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد
الا بعد وفاة الرسول عم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد
قوله عم لم يكن لقول غيره عبرة وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب
او السنة او الاجماع او القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل مح اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد
وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عم وح يكون على خلاف
مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو مح لما ياتي واما الاجماع فمح لانه ان كان
الثاني لا عن دليل كان خطا وهو مح فتعذر جوازه لا يكون ناسخا الاول ليس دليلا شرعيا وان كان
عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب او السنة وهما

الثامن في أن الاجماع لا ينسخ

ومابقان على الاجماع الاول منافيا له لا يقال لنسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان
الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء واذا اتفقت بعد ذلك
على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فلكم لانا نقول الاجماع الاول على تخيير العامي
مشروط بالا يبقى الخلاف وذا تحقق الاتفاق فالخلاف قد ارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم ا
المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لا ان الاجماع الثاني دفعه ولقائل ان يقول لا نم
توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فان الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر ان امته لا تجتمع على خطأ ولا على ضلالة
ولا يتحقق الاجماع من دون اندراج قوله صلى الله عليه وسلم في اقوال الامة لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره من كون
التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا بارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني
ناسخا لان حكم الاجماع الاول قد ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به
لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم
ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك
ذلك نسخا لم يتحقق النسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا
لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول باطل لان خلاف النص خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا
على الخطأ والثاني باطل ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا
ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة عندنا يأتي هذا اذا لم يكن المنصوص العلة ولم يكن الحكم بالفرع اقوى من
الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا منسوخا عند المص
وموافقيه واما عند الجمهور والقائلين بانه حجة مطلقا فيجوز النسخ بالنص في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده
بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على
قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا للآخر ايضا القياس واما كون القياس
السابق ناسخا فلا يجوز نسخ النص ولا الاجماع اتفاقا ويجوز نسخ القياس باخر كما لو اقتضى القياس

حكما

حكما في صورة جاز ثم نص الشارع على صورة مشاركة لها في ذلك الحكم في وصف ظاهر ينافي ذلك الحكم ويقتضي علية ذلك
الوصف فانه يكون ناسخا للاول لكن الحكم باحد النسخين قياسا على الآخر ثم نص الشارع على تحريم الخمر
لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك نسخا للحكم الاول الرابعة اتفقوا على
جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التأفيف
والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المص اما الاول فلانه تقتضي الغرض
من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان
الفحوى لازم الاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابو الحسين البصري وتردد القاضي
عبد الجبار ومنع ثان كما قلناه وجوزه اخرون لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه
قال فلا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احدى التحريمين رفع الاخرى واما الثاني وهو نسخ
الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند
ارتفاع متبوعه قال قدس الله روحه البحث الثاني زيادة عبادة على العبادة اقول لما فرغ
من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه بحث الاول اتفق ا
الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها
الاما نقل عن بعض العراقيين من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يغير الوسطى عن وسطى
وتمسك لانه تعالى قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون من حيث ان كون الوسطى
وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون انقطاعه نسخا والتزموا كون زيادة عبادة على اخر العبادات
منسوخا لان ذلك لا يخرج الا حينئذ عن كونها اخيرة وهو عين الاذم لهم لان الشارع لم يوجب عليه حكما
بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان كذلك لاجل كونها
وسطى الصلوات المفروضات حكم لان ذلك الوصف يزول بزيادة صلوة فيزول الحكم المعلق
عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس ثم نيل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى في

في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب اصحابنا والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه
نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افادت النص المذكور من جهة دليل الخطاب والشرط خلاف ما افادته السائمة
الزيادة كان نسخا مثل قوله في الغنم زكوة او في الغنم زكوة ان كان سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم
زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى لو فعل بعد
الزيادة على حدها كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة
على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل
ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المصنف وهو ان النظر في هذه المسئلة متعلق بامور ثلثة احدها
ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقلها تقتضي
زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا ام لا والحق ان الذي يزول ان
ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا
والحق انه اذا كان الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل بخبر الواحد لا يكون حجة
فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس حجة في الكفارات والحدود والمقادير والموقع لا تعلق له بالنسخ
من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان دليله مما يجوز كونه
ناسخا لدليل الحكم الزائل والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسائل فقهية الاولى
زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها
انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين
قد يشتمل على حمل الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام
في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهو حكم العقل فليس نسخا ثم يجوز اثباته بخبر الواحد
ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كل الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي

وجواز الزيادة

الزيادة المستفادة من الفعل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا
ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن العهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء
الخمس وكان متوقفا على اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بل كان معلق
كون الثمانين كل الحد فان زيادة التغريب مرافعة اما لو قال الثمانون كل الحد ورد الشهادة
عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان المزيد عليه متواترا الثانية
لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في كتاب الله المؤمنة بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان
نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر فلم يقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم
الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل فلا بل الاطلاق
لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب ودل على اجزائه على اطلاقه واستقرار التقييد
ح والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة انما قطعت
يد السارق واحدى رجليه ثم سرق رابعا قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة واقعة
لحظر قطعها الثابت بالعقل جاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا
ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رفعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل ومن
قيام مقام الفعل المامور به اولا وليس المراد الامر الاول ما دل على نفي شيء ثم ان قول الشارع اوجبت
هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه ليرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب
كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي
المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبهما على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية
الاخر ثانيا الا انه بالعرض من حيث انها القيام به للكلي الا بتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك
عين الوجوب الاول فح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا
الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير نسخا فلم يقبل فيه خبر الواحد وان كان ذلك النص متواترا

الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرئين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كون حجة الغير في الاية ولا دلالة على ان لا يكون الا بهما لجواز اثباتهما بالخبر الواحد المساوية لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صار مكثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيان عينا انهما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزايدة والان مجزيان الامر سا وذلك تابع لعدم الركعة الزايدة ايضا وذلك الوجوب انما يرفع عدم وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع بثبات الركعة الزايدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحليل بالتسليم كان كذلك رفعا لوجوب التحليل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي وكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لغسل الطهارة والا لوجوبها الا لا اجزائها لما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المرتبة عليها رافعة للحدث ومبيحة لدخول في الصلوة ومس كتابة القران وهي احكام الشرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مقيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد واما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مقيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر

عين واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر يكون بدلا عنها اذ لم ينقل بدلا له المعلوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح لا يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرطها اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط الوجوب دون الثاني فايدة قال قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة قال اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا كالواجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزء لها كركعة من الصلوة او شرطها خارجا عنها كالطهارة فقال قوم من المتكلمين يكون نسخا للعبادة منهم وصاحبنا والغزالي وفصل السيد المرتضى ره تفصيلا حسنا اختاره المصنف فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم تجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لانه نسخ للنقص وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليس بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيانا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع تغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت قبله لم تجز وكان وجودها يجري عدمها لجعلنا الصلوة منسوخا الثاني نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق بحاله لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل عليه كانت مجزية الثالثة نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه الى غيره من الجهات كانت نسخا للصلوة ايضا لما ذكرناه من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات كانت

نبي الصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لا اخره واما النسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات العين
ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المصنف في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضى
للكلامين كان ثابتا ولا يلزم من ما فرض وجود احدهما الا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واجاب
عن حجة السيد بالمنع من استلزام بعض الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو
كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ثم والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف
الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال ما ليس
من الصلوة فيها قال قدس الله روحه البحث الثاني عشر يعرف كون الخطاب ناسخا اقول يعرف كون
الخطاب ناسخا بالتنصيص اما من الرسول صلعم او من الامام المعصوم ع او من جميع الامة بان يوجد لفظا
للنسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا او بالتنافي في مدلوليهما
مع علم المتاخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلولين عليهما بالخطابين
ممكنا اما بان يكونا متنافيين مثل قوله تعم الآن خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي التثقيل
او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما
ناسخا للاخر في الجملة مع علم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا قبل هذا او يوجد في اللفظ
ما يدل عليه كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الان خفف الله عنكم فانه
يعلم منه ان النهي قبل الامر التثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ونزلت هذه الاية قبل الغزوة
وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح انشاء الله تعم ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك
قبل لان قوله ان خبر الماء من الماء مقدم على قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس ذلك
مستندا الى اجتهاد وقد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ فانه
قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صوابا سواء بين كما لو قلنا او عين الناسخ والمنسوخ
كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ بكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال

استناده في ذلك الى الاجتهاد فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين قبل اذ هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ
فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر ولكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب
ويتلوه الجزء الثاني قال قدس الله روحه المقصد السابع في الاجماع وفيه [مباحث] اقول
الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع لغة العزم قال
الله تعم فاجمعوا امركم وشركائكم وقال عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم ويقال على
الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال
البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر وقيل اجمعوا على كذا صار ذوو جمع عليه واما في الاصطلاح
فقد عرفه المصنف بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد صلعم على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل
الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل
والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات والعرفيات
اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وبالاضافة الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام
وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة محمد صلعم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع
المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريف اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان
اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي
ولغوي ليس اجماعا الا اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام او اللغة وقد صرح بذلك فيما بعده فالتعريف
منقوض عكسا وطردا اما الثاني وهو تحققه فقد منع جماعة كالنظام اذ ما لا يكون معلوما ضرورة
يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او الماكول الواحد
ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الدواعي
المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كالاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلعم

قد تم الجزء الاول من شرح المبادي
فيتلوه الجزء الثاني على يد احقر العباد
ابن محمد صادق شريف عفى الله
عن[illegible] الطلاب [illegible] والعفو [illegible]
[illegible] ولعل اللبيب [illegible] المبارك
في تاريخ [illegible] شهر رمضان المبارك
[illegible] من سنة [illegible]
الملقب [illegible]
١٢٣٣

وامروز سهوا امكان وقوعه منهم امن بالله مع لعدم الطريق عليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا
بكذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا
لغى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو ايضا لتوقفه على معرفة المجتهد المخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين
المنتشرين شرقا وغربا الواقف الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي
خلافه لنفسه او خوف من ظالم قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه ان ذلك يدفع
الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور
واما الثالث فهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام لما على راي اصحابنا الامامية فظاهر
لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة وقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع
فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال الغير الاخرى بل على قوله وحده سوا وجد وافقه الباقون
او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين
مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما
اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء
عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم
فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبا اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين
واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول لا يحكم كان اما واجبا
واما حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولذا رتب عليه
الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطاء وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة

بحيث

بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر فعلى ذلك يقتضي امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام
للاستغراق فلو اجتمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر وناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم
بالمعروف ونهيهم ولا نهيهم عن المنكر امتناعهم بذلك امرهم بكل منكر كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر
مرة واحدة في حين الرسول ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله لا تجتمع امتي على الخطا
هذا وان لم يكن اللفظ متواترا الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة
في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على الضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ولا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر
بحسب المعنى يفيد العلم على ما ياتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان
اجتماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة او امارة فان كان الاول
كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة بخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطأ
فالاتباع احق وان كان الثاني فكذلك لانا راينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع
اعني الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع
من استناده قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوه انه دليل وليس كذلك
قال قدس الله روحه ويشكل الاول باشتراط تبيين الهدى قوله لما ذكر ادلة الجمهور
على كون الاجماع حجة شرع ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل
على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فيشترط تبيين الهدى لكونه شرطا
في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراك العاطف الشرط
واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيها تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل

الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فايدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع
وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من
متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان
كذلك والاول مسلم لان كل من لفظي غير وسبيل مفرد ولا يفيد العموم وبتقدير تسليمه سقط الا
ستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين
يستحق العقاب ولا ضرر في ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين يستحق العقاب
والثاني مسلم فنقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين وبعض ما غاير كل سبيل
المؤمنين وكل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر
بالله ورسوله ويتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير
سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء
حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد
وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظة السبيل حقيقة في الطريق الذي
هو موضع المشي والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى
من بعض فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي
هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهو اشتراكهما
في كون كل منهما مفضيا الى المطلوب فيكون معنى الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع
عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى فهو كون الاجماع
ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع سبيلهم يكون
اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب

وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة وهو ترك الاتباع
مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى انها اقتضت وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا
اذا اتفقوا على مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب تناقض وهو
انتفاء العموم في السبيل المقتضي لهذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين على الذين علم منهم
الايمان وهو من كون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا لعدم القطع بموافقة
ظاهره لباطنه وهو حق قال قدس الله روحه البحث الثاني ان وصف الامة بالعدالة اه اقول لما فرغ من الاشكالات
الواردة على الوجه الاول شرع في الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الاية
يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط
غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى او ان المراد بالاية البعض وح نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه
معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا تقدح فيها الصغاير
لجواز وقوع الصغاير منهم وهو خطاء فتحقق جواز اجماعهم على الخطاء ولان شهادتهم التي هي الغاية
في العدالة انما تكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة بل في الاداء ولا يلزم من
كونهم عدولا في الاخرة كونهم عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها
لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها
على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما
تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد
وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط
ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى
وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه
الاخبار دالا على ان الاجماع حجة ولانه قطعية لانها لو كانت ظنية لوقع بعض ذلك الاخبار

عليها الاجماع حجة لم يحصل الغرض لكونه هو الصحيح ما عداه كذا او يكون المراد منه خلاف ظاهره والى
منيف حيا المنع من مقتضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وخصوم المسلمين
من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطاء وهم اضعاف
اضعاف المسلمين واعلم ان المص قد جعل البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته وكونه حجة وقوله الثاني
معطوف على قوله ويشكل الاول اى ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات
الظهور ضعفه قال قدس الله سره البحث الثاني في المسائل المتفرعة لا يجوز احداث
كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي والحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب
في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلف الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب
الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم
ان يقول بالثالث من الاحتمالات المسئلة المتفرعة لا يجوز ذلك مط وهو مذهب الاماميه كافة وحجتهم
عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد ان يكون قائلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة
انقسموا الى فرقتين كل واحد منهما قائل بواحد فيكون ذلك القول حقا والثالث هو القسم الاخير
باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا
والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد بطلان الثالث واما
الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مط وجوزه بعض الحنفية والظاهرية ايضا مط وقال اخرون
ان لزم من القول الثالث رفع ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ
قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص
الاخ بالارث يرفع ما يقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الارث ومثال الثاني ميراث
الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي
وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام الباقي وثلث ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله

لها

١٧

لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة فالقول بان لها ثلث الباقي
مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لم يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جائزا احتج المجوزون
بان الامة لما اختلفت في القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهم
على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة
لان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور دليل فالمجتهد اذا ظهر له دليل يقتضي ظهور بطلان
القول الثالث لم يقع ذلك الاجماع لانتفاء شرطه واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن
بعدهم الفصل بينهما فيه الحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين
المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه
رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم فيهما الثاني
ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم
رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدم لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم
فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث
احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما اشد قرابة من ذوي الارحام
الذين عناهم الله تع بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريق الحكم
كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل وان
يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع
ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان فقد
الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه
ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني
فكذلك ايضا لا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو مبني على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول

من اقسام عدم الفصل المذكور اجماعا فالفرق خارق له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا او يجوز
ايضا مخالفته وبين الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدم لان المعصوم قد قال
باحد الحكمين فالفرق خارق له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه
لجواز كونهم متوقفين فيها وقائلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف كحرمان الجد
مثال للمستقل على نفي ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمستقل على ذلك قال قدس الله سره البحث الثالث
يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين
فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الثالث ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا
الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فالجواز عندهم ظاهر لان المعصوم قائل باحد ذينك
القولين فيصير الباقي الى قوله واجب فيكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع
فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلعم في موضع دفنه ثم اتفقوا على ...
وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني
فظاهر ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز
اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا ادى اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان
حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه محال والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او بعينهما
عنهم يجوز فاذا حصل زال الشرط فزال الاجماع فيزول لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع
على التخيير كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطاء الثانية
اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين ويكون
ذلك اجماعا تحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره
اصحابنا والمعتزلة واصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع

مصير

مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم
به ضروري ومتى يكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق
في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز
الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان ولزم الثالث لو كان
قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي باطل لان الموت
لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين
وهو ثابت الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطاء او لدليل وهو محال
والا لم يخف عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض
وقوع الاجماع عليه مجوزا لان احدهما فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال
كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول
التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن الاجماع
انما هو رد الى الله تعالى والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم
من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحينئذ زال الخلاف زال الاجماع والمصنف رحمه الله نقل بعض
هذا الجواب وكان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال
شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع على انتفاء اشتراط
الاجماع الواحد فانه بدلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كالوجه في الاول
ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين
العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع بعد موت احد الطائفتين
وبقاء الاخرى حجية قول الباقين لانه اجماع تحت ادلة الاجماع لا لموت اذ ذلك كاشف عن حجيته

قول الطائفة الباقية لانه نقيض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيتعلق قول المخطئين صوابا قلت
لانم موت المصيبين باجمعهم فيلزم صيرورة بعض المخطئين لا عن علم وعن الثاني بان اجماعهم لدليل جاز خفائه عن بعض
اهل العصر الاول والاخرين الا وعن الخامس ان احداث قول ثالث لا يستلزم رفع ما اجمعوا عليه فهو جائز
كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط
زال الحكم كما تقدم قال قدس الله روحه البحث الرابع اذا مات احد الفريقين اقول قد اشتمل هذا البحث على
مسائل الاولى اذا اختلف اهل العصر الى قسمين كل منهما في المسئلة بخلاف الاخرى ثم مات احد فريقي
الفريقين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني
واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت الادلة السابقة وكذا لو كفر احدهما
كان القول الباقي هو الحجة اما عندنا فلا شك انا الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على رأي
الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان
اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في
المسئلة الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاول منع منه اصحابنا وهو حق
لان المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل قول المعصوم واما الجمهور فجوزه الاكثر
منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين فهو غير ممنوع منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه
هل يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فان جاز جوز التعاكس في القول ومن منعه
منع منه الثالثة انقراض اهل العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء
والمتكلمين اما على قولنا فظاهر لان الحجة قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم
ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل الامة فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم
تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث
في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وقد يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع

مخالفتهم

19

مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى يلحق من تابعي التابعين مجتهدون
لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مستقلا بالبحث
والنظر والتأمل والفحص عن هذا الحكم فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر قول الامة الا بعد
وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلان
الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عندنا وجماعة
من الشافعية والحنفية ومنع جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان الظن حاصل بخبر الواحد فيكون
العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما جاز التمسك
بمعلومه قياسا على السنة لجامع تضمنه رفع الضرر المظنون قال قدس الله روحه البحث الخامس قول
البعض وسكوت الباقين اقول هذا البحث يشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما
ان البحث السابق على مسائل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه وهي ثلث الاولى اذا قال بعض اهل العصر
قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال
الجبائي انه حجة واجماع بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة
قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان كان القائل معصوما
كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لعدمه
ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم
اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد وما اداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور ويسكت عن الانكار لاعتقاده
ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منه ومن اظهار مذهبه من خوف او تقية او
كما يظهر فيه التمكن من الانكار وانه لا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم فائدة انكاره او غلب على
ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول
خطأ لكنه من الصغائر فلا يقع مكفرا فلا يجب الانكار عن فعلها واما الثاني فلان السكوت

الانكار حجة من الموافقة للحكم الذي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص
باحدى الدلالات ومن هاهنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان
المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا
لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف او التقية لظهر واشتهر فلما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر
الخوف والتقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك ايضا فلا نم من حجية
على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم ما هو خلاف القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم
خلاف الموافقة اعتقاده لجواز التوقف احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر
في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الاحكام
فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم فلما اذا لم يكونوا احكاما فلا بد وان ننكر ذلك
ولا نسكت الا لرضانا فيكون اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم الثانية
اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوما لاحتمال
ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة
ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا لآية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم
الاستدلال باخر او ذكر تأويل اخر والحق نعم اما الاول فظاهر لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون
ويستنبطون كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا وايضا
التأويل اذا لم يلزم من التأويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التأويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا اما
اذا كان الثاني منافيا للاول واتفقوا على بطلانه فلا يجوز لاستلزامه تخطئة الاجماع السابق
فلو قالوا المراد من اللفظ المشترك احد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين
ان تنافيا لزم تخطئة التأويل الاول وهو ممتنع لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم

من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كل معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ
المشترك مرتين وعني في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه
منه رحمه الله البحث السادس اجماع العترة حجة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم معناه لكلمة انما
ملفظا انما الموضوعة للحصر والتاكيد باللام المؤكدة وقوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على
ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي جميع افرادها
وتقديم الظرف عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الشامل
لهم تعظيما لشأنهم والتنبيه على الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه
عن كل شين وتاكيد ذلك بالمصدر وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
لان النبي صلى الله عليه وآله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ورداه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة
الست من اهل البيت فقال انك على خير ولان اللفظ انما يحمل على ما تقدم فظاهر الاية تدل على انه
ما اراد من نفي الرجس عنا خلاف ذلك فهل ذنب وليس مراد الا ان يريد اذهاب الرجس عن كل احد فعل لفظ
الارادة على ... وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب واطلاق لفظ السبب على المسبب حسن ووجه
المجاورة وزوال الرجس عبارة عن العصمة فدلت الاية على عصمة اهل البيت عليهم السلام وكل من قال بذلك
حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الاية على غيرهم خرق للاجماع واذا ثبت الحكم بعصمتهم ثبت
فيكون منفيا عنهم الخطاء الثاني النقل المتواتر وهو قوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر المتمسك بالذي يتحقق معه
نفي الضلال المذموم بهما وليست حجية قولهم موقوفة على اتباع الكتاب لما ادى عكسه لانه لو كان كذلك
لم يكن لهم مزية لان من عداهم ايضا بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث ان اهل البيت عليهم السلام

من عندهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي صم منهم وفيهم وهم ملازمون مشاهدون
افعاله سامعوا اقواله ومعانيه ومجاوروه وهو عم يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم
بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ويعلم الافعال ومن هذه حالته فهو اعرف بالاحكام
من غيره فيمتنع خطاؤه فيما اعترض على الاول بان الاية ظاهرة في ازواجه عم لان ما قبلها وما بعدها
خطاب معهن وايضا ان لفظة الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق وعلى ما تقدم
وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية نافون حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن تخالط في عظم
اوقاته والجواب عن الاول انه حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن
وليطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه عم بكف الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن
والحسين عم وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل بيتك بلى بل قال على خير وقال لها
انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات ليس معصوما اتفاقا
وقد يقع الخطاء من اكثرهن لجهلها وان النفي الرجس عمن ذكرنا ثابتا اتفاقا لانهم اما كل اهل المراد
من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهبهم اذ لا قائل بالقصر على الزوجات وان اللام في الرجس
اما للاستغراق فتثبت الحكم او للعهد فلم يستبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة الكلية فاذا
انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها لثبت لا انتفاء عنها للزوم وجود الكلي بوجود جزئيه
وانه يجوز عن الثاني ان الخبر المذكور متواتر فقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم
واما على فضلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عم وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول
صم على تكميلهم بالعلم ازيد والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يتواطف
على تكميل ذريته واولاده على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما
هي لما يحصل لهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عم فان حرصهم على ملازمة
الرسول صم انما هي للتعلم لا للاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل العلمية والعملية كما لا يخفى

المومنين

امير المؤمنين عم علمني رسول الله صم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب قال قدس الله روحه
البحث السابع اجماع اهل المدينة قال اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة لمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة
خلافا لمالك فانهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا نسلم ان الاجماع ههنا بلفظ المؤمنين ولفظ الامة
وبعض المؤمنين لا يصدق عليهم ذلك وفيه ان الاصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان
المعصوم فيهم او كل عصر بينهم كان اجماعهم حجة لكن باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في
غيرها حجة وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله صم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء
خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها سلمنا لكنه خبر
واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مخصوصا بزمانه عم ويكون المراد
بالخبث الكفر ويمنع كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء خبثا خصوصا على قول من يصوب
كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا
لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة واهل الشرك بها الى اخراجهم عم والجواب يجوز ان
صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه واستيطانها لما فيها من
البركة والشرف واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين عم منهم وهو معصوم فلا يتطرق
الخطاء الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية
فلذلك لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد الاموال الحاصلة في بيت المال المتفضل
من ذوي انفذ قضاؤه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله صم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان والخلفاء
الاولين فليس حجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على المعصوم ولا واحد من الثلثة
بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين وبعض الامة
فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله صم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون

بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب قال المبرهن تحقيقه لان المراد تخصيصه بالائمة الاربعة وبالمعارضة بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق عنزهم ملا الارض ذهبا ما بلغ هذا احدهم -
واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته عم لا على ان اجماعهم حجة ولو ذكروا للمشافهة بالخطاب فهما من اهل التقليد وليسوغ لهم تقليد من شاؤوا من اصحابه المتشيعين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للتقليد للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم وذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال اسئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن مسئلة فقال اسئلوا مولانا الحسين عم فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وعن ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال سلوا مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر وفيه نظر لان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعي مثلهم بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة لا يلزم بطلان قول التابعي لعله اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم رجوع جميع الصحابة الى اقوال التابعين بل الظاهر والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطاء ورجوعهم والحسين عم من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا قال قدس الله روحه البحث الثامن الاجماع انما هو اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المختلفين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم عنده داخل في المختلفين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هي

بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا لا يخلو اما ان يكون مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان اولا فان كان الاول لم ينعقد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين حينئذ ولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا انما يتوقف على خفاء المؤمنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لانه على تقدير عدم بعض المؤمنين اذ المعصية لا تخرجهم عن الايمان فلا تتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان ضبطنا خطاء كل واحد من سطر الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع على شيء من الاجماعات بانه لم يخالفه واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف لا والفظ موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كان لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي انما هو بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال لهؤلاء ليس كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا سنه والظفر وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المؤمنين حينئذ وانحصارهم وضبطهم قال قدس الله روحه البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا الخ اقول اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل ولا امارة او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التخبيت لا اتفاقا احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل خطا لقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية

بقوله

الاجماع واعترض المصنف في الثانية بان المراد من الخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فالجواز كونه هو الحكم
الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر لان المراد
من الخطاء المنفي الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع على
الوجه الا ما احتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل وامارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل وامارة واقع فيكون جائزا اما الاول فظ واما الثاني فلاجماعهم على بيع
المراضاة واجرة الحمام عن غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول بالمنع من عدم فائدة الاجماع
فانه يفيدنا العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفيته ودلالته
وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان بحث
دليلا في الحديث الاجماع وقصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام
سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك سلمنا غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا
امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء
من نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه
لا ينعقد الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة او قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية
وابن داود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول الامام
المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود ومن وافقه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف
دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد
من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فتجمع الامة على مقتضاها
ثم ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة ولهذا ان
ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر
والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له ثم حصل الظن بذلك من غير انه لا بد للاجماع

من ماخذ

من ماخذ في الاصل لعدم غير هذا الخبر فتعين هو كذلك قال قدس الله روحه البحث العاشر لا يشترط في الاجماع
قول كل الامة اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلعم من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع
دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين في بعض
الازمنة لجواز ان يجد آخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان بعد انقطاع التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال
ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظ لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم عم ولا يتوقف على موافقة
غيره سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور فلان الاية المشاقة تدل على وجوب اتباع المؤمنين
وسائر الادلة تدل على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلعم فيجب
حمل اللفظ عليه وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة واما العوام من المؤمنين اعني الذين
ليس لهم اهلية الاجتهاد فلا يعتبر قولهم في الاجماع وقال القاضي ابو بكر يعتبر لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب
اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون ان قول العوام حكم في الدين بغير دليل
ولا امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالفين لهم خطاء لزم تخطئة كل الامة في مسئلة
واحدة واذا كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيما بغير دليل
ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعم والحكم فيها بخلافه وانه في اعلا من يجوز احداث
القول الثالث ويتعين المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة فمنع من استحالة اللازم ويلزمهم
تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين
في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل
الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من
هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع
واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان
قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقفا دون معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون

فهو معتبر واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فهو خلافه معتبر في المسائل الفقهية ان
لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين
الصواب والخطاء من الاقوال فيجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال قدس الله روحه البحث الثاني في
لا يشترط بلوغ التواتر اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة
في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المومنين والامة
وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون والعياذ بالله الى الثلثة او الاثنين لصدق عليهم المومنين
والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو لم يخرها الا واحد فهل يكون قوله حجة فالاقرب نعم لان اسم الامة
يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وفي الاخير نظر لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا
يتحقق في الواحد وهل يشترط انقراض الصحابة حينئذ لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه
نعم وانكره الباقون وهو الحق على قولنا اما فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ع وهو موجود في كل زمان التكليف
واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل المومنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة
احتج المخالف بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم
حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب
مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير سبيل المومنين
كذلك لان من لم يوجد ليس من المومنين فلم يتناولهم الاية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله عم
لا تجتمع امتي على الضلالة واما الثاني فلاصالة عدم حجية اجماع الساكتين عن معارضة الادلة الثاني
الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على معرفتهم ومعرفتهم وهو انما يكون
في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من بعد الصحابة
ان كان لا لدليل كان خطأ وان كان لدليل فاما ان يكون قطعيا او ظنيا اما الاول فباطل لان القياس
ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا للاجماع الكلي والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك لنقل لما خفي عن الصحابة

ولكانوا غافلين

ولكانوا غافلين عن حقيقتنا ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه الرابع ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا فيها
حكما فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض
الاجماعات وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الا
يات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقونا على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري
الصحابة المشافهين بالخطاب مات قبل وفات الرسول صلعم والاجماع لا يعتبر الا بعدها على ما تقدم
ولا يكون حجة وعن الثاني ما ذكرنا فيما تقدم ما فرضناه من حصول الاجماع انما الكلام في كونه حجة انما يكون بعد
تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره لبعض
التابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة فيهم الموجب للبحث وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار فعل
احد الصحابة وعن الرابع ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فبنزول ذلك الشرط
قال قدس الله روحه البحث الثالث عشر فيما يتوقف عليه هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح
وذلك لان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعم موجودا ودالا على
مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول صلعم لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول صلعم اما حكاية
لكلام الله تعم او احيانا لكون كلامه تعم كالايات المتقدم ذكرها او مثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء
ويكون ذلك القول منه مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة على وجوده تعم
وقدرته وعلمه وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او لشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن الفطرة كافية في ثبوته ولا نفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعم وصفاته وارسال الانبياء عهم
لا يتوقف على العلم بحدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش في
واختصاص الحرب بموضع معين او بوقت مخصوص للقوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد ان يكون في جملة
المجمعين ومخالفته محرمة ولان متبع غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه الاثبة في الافرق لالا الاحال الاصمه

ليس باعظم من حال الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقق امره و
وتاكيد طلبه لا للتحقق هل يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في الاخرى مثلا ان
يتفق احدهما على ان القاتل لا يرث والمبذر يرث والاخر على ان المبذر لا يرث والقاتل يرث مع ان
الحق فيهما لا يريان اما عندنا فلا لان المعصوم احد الشطرين فلا يتطرق اليه الخطاء اصلا واما الجمهور
فالاكثر منهم على منعه لان خطائهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو
قولهم منفيق الحرب في وهو منفي عنهم لما تقدم من الادلة وجوز بعضهم لان الخطا الممتنع على كل الامة هو خطأ الامة
المذكورين لا على بعضها والمخطئ في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اضافة
المعينة حكم اصابة في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطئ في توريث المبذر والاخر
بالعكس فيه نظر في ان الحق لما كان في هذا حينما من الارث والشطران متفقان على نقيضه وجهوا
لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وانه محال اما اتفاقا فلا اذا وقع على الكفر فلا عندنا امتناع
عدم المعصوم فهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين
وكونه من امة محمد صلى الله عليه وسلم والعصمة انما تثبت للامة والمؤمنون ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا
اتباع المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
وفيه نظر لمنع من انه تعالى اوجب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل الكل انما هو مشروط بوجوده سلمنا لكن
ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس للاجماع مقدورا للمامور به اما عدم
سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا
لكن واحد من الاجماعات السابقة سبيل المؤمنين فيكفي اتباعهم في الامتثال والحق ان ايجاب
اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده فلانه بدونه ممتنع والتكليف به تكليف بالممتنع وانه محال
اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت
قيام الساعة ومثل قيام العرض بذاته او عدمه وكون البياض لونا حقيقيا وتحلية لموجبات

لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محال وان كان خطاء كانوا مكلفين بها
بالحصول عليه والتقدير خلافه فلا تخوض ان المجوز لهذا جاز كان عدم ذلك سبيلا لهم يجب اتباعهم فيه
وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المسلوك لهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا
اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة
على الخطاء وهو الجهل المركب **قال** قدس الله روحه وصاحب الشرع الحكم المجمع عليه **اقول** اختلفوا
في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة
للعلم فالمتفرع عليها اولى لان لا يفيد العلم بل غايته افادة وانكار الحكم المظنون ليس كفرا اتفاقا ولو سلم انه
معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا
يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعترف هو به ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون
في لواء المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات والخمس كالتوحيد والرسالة كان
جاحده كافرا لانه مجمع عليه وهل الاجماع العاد عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجة تحرم مخالفته
قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون للاتفاق
على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز
مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال
شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر
فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع مخالف له قال ابو عبد الله البصري
تاره لانه لامتناع واجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرى عليه اجماع اخر ولكنهم لم يقع لان لعل اجماع
لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار منعوا من وقوع هذا الجائز ومنعه
الباقون اما اصحابنا فظاهر لان للامام داخل في المجمعين والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم
خطاء احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال

في اجماعهم على عدم وجوب العمل باجماعهم في كل العصا ولجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه
قال قدس الله روحه المقصود الثامن في الاخبار وفيه فصول الاول قوله الكلام في الخبر
تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على امر ايجابا
مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل الحالية
اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر وكم لظلام
الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء من الغربان ليس على شرع نخبرنا ان الشعوب
الى الصدع ومنه حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو حلف لا يخبر فلان
او حلفت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه كما يقال ما اخبرت بعزل الملك بل علمت ذلك من اضطرابه
وهذا ابلغ من المجاز فقيل بل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض
كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني
عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على امر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا من كون
في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والاذهان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه
وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور لا يحتاج
الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان عبارة عن اللفظ الدال
بالوضع عليه فلان لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف
ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو
عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكونه صدقا او كذبا فيذكر في
تعريف التركيب الخبري بالقياس الى غيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك
كقول القائل زيد عندك يقصد به الاستفهام ويقول المستفهم قلت كذا او تريد انك قلت كذا وذلك
انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشيا اعني

الصدق والكذب والتصديق والتكذيب في انها معرفات الماهية الحد تعريفا حقيقيا اما اولا فلما
بيناه من كونها ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور الممتنع اذ الصدق هو الخبر المطابق
والكذب هو الخبر الغير المطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذب الخبر ففي اخذ الخبر في تعريفها
مع توقف معرفة كل واحد منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء
منها على معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان للمانع ان يمنع كون الصدق والكذب في تعريف
للخبر بل الحق انهما عرضيات ذاتيات له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز وعلى تقدير تسليم الدور بسهما لكن لا نم
توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منها لاحتمال معرفتهما بوجه ما دون معرفة جنسهما
ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منهما الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر لا المعرف
بهما معناه فلا دور وقولهم ان معاني هذه المفردات ضرورية يقيد بها بالحكم والنفي والامر والايجاب
والسلب قال قدس الله روحه البحث الثاني في السيد المرتضى ره لا بد في كون الصيغة خبرا من
قصد الخبر قال ذهب السيد المرتضى ره الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة
اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة
قد توجد ولا تكون خبرا ما العدد بها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من
الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله
تع والمطلقات يتربصن وقوله نعم وصدق وخلف كانت اضافة الى مثل فلان رأيت والصوف ولا حالات
في الجمع واذا كانت تارة خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرا الى مرجح وهو
الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع
لكنهما من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي
الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة حالا كعدها خبرا صفة معللة بتلك
الارادة وهو الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو

وهو باطل بالضرورة وبان قامت بعينها لزم كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر
وقد بينا القول على ذلك في مباحث الامر قال قدس الله روحه البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم اقول
اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق
ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى وجد
هذا القول لكان زيد قائما ولامتنع الكذب في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لمنع
من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدال تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن التخلف
الدليل بها عن مدلوله كالموجبات عن الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم به حينئذ لا يتحقق مع تحقق
ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للمخبر عنه بان يكون قائما في نفس الامر كان المخبر صادقا والا كان
كاذبا وعلى هذا يكون منحصرا في الصادق والكاذب منحصرا حاصرا يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما
لتردده بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل لذلك
بالقران والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فانهم جعلوا
اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة وذلك يقتضي لكون
اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه
واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها
فانه لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس زيد في الدار
والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان
الواسطة المذكورة في الاية في اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين نفس الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق
لكونه اخص منه فان الكاذب اعني الغير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء
الكذب مغايرا لمطلق الكذب وان كان لا عن قصد كان عن جنة والجواب ايضا بان المجنون لا قصد له

الاخبار

الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد
الكفار انكار صدقه انحصرت صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب في الاخبار والانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا
وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم مفهوم المخبر بعدم مطابقته
خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا للجاحظ وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وفي ... ١
ذلك كان النزاع لفظيا واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على
مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فمن لم يعرف المعارف لم يكن
مقصرا ولا جاهلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه
من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم
مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم
بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول
الانسان ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد
ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف
الواقع ايضا لان محمدا صادق دائما وليس بكاذب وان كان خبرين بحسب المعنى كان الاول بمعنى قولنا
محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني قال قدس الله
روحه البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم
وجوده عنه بالضرورة واما كسبي اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن
اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى الصادق والكاذب بالقسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله
قسمة اخرى باعتبار تعلق علمنا بكونه صادقا وكاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق
ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا والاول في

الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهو منتف فيهما ولما كان العلم بالنسبة متقدما عن دون العلم بالمنتسبين امتنع
العلم بصدقه من دون العلم بصدقه بالمخبر به ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا
والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كالعلم بوجود البلد الصين وقد يكون
مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما الظاهر ككون النار حارة
والشمس مضيئا والباطن مثلا بعلم ان لنا لذة والما والعلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه
ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط
في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل فيه ذلك المتواتر لما يأتي من ان التواتر
العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفادا من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه
ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث
الباري تع واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو خبر الله تع لانه لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امر الملائكة
بالسجود لادم ع وكذلك خبر رسوله ع وخبر الائمة المعصومين ع وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع
من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل
بالمخبر عنه خبر المتواتر والمحتف بالقرائن مكتسب منهما كما قلناه في المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر
فانه انما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه
ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كل ما علم بالضرورة منافاة مدلوله الامر معلوم بها
كقولهم مثل القول الكل اصغر من الجزء او ان الواحد ليس نصف الاثنين والثاني مثل كل ما علم بالضرورة
منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب منافاة مدلوله الامر
معلوم بالضرورة اما الاكتساب فالاول مثل الجسم ليس بجماد ثم الجسم جماد فان مدلول هذا الامر القول
فيه وقولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه
مناف لعكس نقيضه اللازم وصحة منافي الملازم تستلزم منافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما

ليس بحيث

ليس بحيث فليس بجسم ومن هذا القسم ايضا المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول
كذب قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها واخباره عنها بالكذب يكون كذبا قطعا
واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر متأخر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتأخر عن المعلوم فلو كان
اخبارا عن نفسه لزم تأخر الشيء عن نفسه وانه محال وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان
اسم الفاعل يكون بمعنى الحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر
المنافي لدليل قاطع يسمى المحتمل التأويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان
يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في انزال المتشابهات واما ما يحتمل التأويل على بعد كالعمومة يحكم بكذبه
او انه قد حذف او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التأويل البعيد والحق هنا ان اريد بالحكم بكذبه
الحكم الظنون ان اريد القطع كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتأويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب
ان هنا ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال قدس الله
روحه البحث الخامس انكار السمنية قلت الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او في احكامه اما الاول
فاعلم لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تع ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص
الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو ليس بمتواتر
افادته العلم لسبب الكثرة فيخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان
افاد العلم الا ان افادته العلم ليس بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل
لا بالعلم فيخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر بان حصول العلم
ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه ففي مسائل الاولى وان افادته العلم الخبر وذلك مما اتفق عليه
اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق

على ان دينا العلم اذا لان خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول
وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية
كالهند والصين والاشخاص الماضية مثل موسى وعيسى ومحمد والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء
المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك يقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا
الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين
اذا لم يكن حال التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعهم يكون كذلك والا انقلب الجائز ممتنعا
والمرجح وبتجويز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم
بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد منفردا لا يستلزم جوازه على الجميع فان
حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب
خبر الواحد حال انفراده وبعينه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد
العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا في انه
ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف
السيد المرتضى رح في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال
والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهو عدم المواطاة على الكذب
وانتفاء دواعي المخبرين عليه وانه يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه
المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة وهو نظري وهو ممنوع
الى الحنث والجواب ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا
نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا والخبر بها لنا يشبه من المقدمات المذكورة ثم هو
متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب للعلم

تحقق

بتحقق هذه المقدمات لشرط التفطن بها وفعله رح لان المقتضي لحصول هذه الاشياء في المقدمات
المذكورة انما هو حصولها في علمنا الا ان المقتضي الاعم من باب الانتقال الى العلة قال مسالة
البحث السادس يشترط في العلم انتفاء اضطرارا عند السامع لاستحالة تحصيل العلم الحاصل وصلة
وبقوة الضروري وان لا يسبق بتهمة الى السامع او كان تقليديا في موجب الخبر وهذا الشرط اختص به السيد
المرتضى رض وهو جيد وان يستند الخبر الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك
ولا يشترط التعدد خلافا للقاضي حيث اعتبر خمسة وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد
النقباء ولابي هذيل حيث اعتبر العشرين لقولهم وان يكن منكم عشرون والاخرين حيث اعتبر الاربعين
لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله تعالى ... من جملة احكام المتواتر
كونه مشروطا بامور ذكروها اعلم ان شرائط افادة الكلام المتواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها
ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا والا اخبرنا بما هذه
حاله اوانى وذلك الخبر عما كان اما عين العلم الحاصل له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال
بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ايضا ان يكون مفيدا لتقوية الحكم
اولا انا فرضنا ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير ان لا يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز تخالفهما بالفرع وان ساواه في التعلق بالمعلوم
ومن استحالة تقوية الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع
اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رح وتابعه على ذلك محققو
الاصوليين ومن الحق به يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء
معجزات الرسول صلعم لانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على
امير المؤمنين عم بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناهم في العلم بها لاشتراكنا في الاخبار
المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فقد

في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المنكرين حاصل في الاخبار
عن البلاد النائية والقرون الخالية لكل فكان العلم بها حاصلا للجميع بخلاف معجزات الرسول صلعم والنص على
امير المومنين عم فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند خصومهم لان اسلافهم صنعوا
لهم شبهات قررت في اذهانهم بقيت في اعتقاد منافي الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق في حصول العلم
للاولين دون الاخرين واما الثاني فمن الاول ابهم سلفوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب الثاني ان
يكونوا عالمين بما اخبروا لا ظانين الثالث ليستند علمهم الى ذلك الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار
بمعقول كحدوث العالم وصحة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة في ذلك بان يكون كل
واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بالمشاهدة والثانية
والثالثة بالمتواتر والمراد بالطرفين الطبقة والمشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون
عن الواسطة الى المخبر حينئذ والواسطة الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل واحد منها
ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان
بين المخبرين والمشاهدين طبقات اخر وحينئذ لا يكون الشرط عاما في كل متواتر لان مطلق خبر المتواتر
فان ما ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد
مخصوص في افادته العلم قال الاكثر لا لان الكثير من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى
وقال الباقون نعم قال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة المعدولة
الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من اعتبار
انضمام ذلك المرجح اليه وان كان بلا مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالي فلاستلزامه
استغناء القاضي عن طلب تزكية الشهود الزنا اذا شهدوا انه شاهد العلم بالزنا حكم بدوام الحق على كذبهم
معينهم للعزير وهو باطل اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما سبق

١٤ اجازة

على افادته العلم ولا على عدمها فاوجب التوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون
اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقال اخرون
سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم
اصحابهم بما يشاهدون من المعجزات وقال اخرون ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم
بذلك ليحصل المشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول صلعم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل
واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط
فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو باطل لو اخبر واهل بلد بقتل ملكهم في حضرتهم لم يمتنع افادته العلم
وكذا العدد المحصور ولانه منقوض من احوال الرسول صلعم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم
ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة
ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المتواتر منه مع تحقق
ما ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه
واما المتواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب
باخبار وكثرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار دل عليه
اما تضمنا او التزاما كما روي واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه اعطى واحدا
مائة من الخيل واخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار لما كان
دالا على سخاء حاتم كان سخاوته متواترة قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها
وكذبها اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي الاقسام من الاخبار المعلومة الصدق
والمعلومة الكذب بالاكتساب في ذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى

صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا
فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فنفرعه على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام
واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف هنا وان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده
عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل
عليه الجهل لان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام
المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات في بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كونه
الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك صدقا لكن لا نسلم لان الكلام النفساني يستحيل فيه الكذب
والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فالاولى الاستدلال عليه بانه لو تعين ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم صدق لان المعجز الذي ظهر على يديه مطابقا لدعواه دال على تصديق
الله تعالى اياه وكل من صدقه الله فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى عن ذلك لانه لو جاز اظهار
المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك قبيح والله منزه
عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع
على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يديه فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي
وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من المقدمات على قواعد
الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره و
تصديق الكاذب والاغراء بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية وموافقيهم في مسائل العدل الثالث
الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بالقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي
والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا صدق بعض الاخبار بعد اقتران امور خارجية عنه
مثلا اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع وتهيئة
وتغسيله وحمل جنازته ونشر حسيطا ووهم يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه
لو افاد

لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي باطل فانه لم يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات والاخبار عن الموت
وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف ما علمنا
الخبر والقرائن سببان فيه مع انه لم يحصل شروطا فادته العلم من كثرة القرائن واحوالها التي تختلف خصوصا
مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط فيه حصول
العلم عند تحققها كما قلناه في المتواتر قدس الله روحه البحث الثاني الخبر اذا انا مخبره الى
لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب وليشملها امر واحد وهو ما نافى
مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار بارد
والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا مثل قول القائل انت شبعان او لست بجائع او لم نعلم
شيئا انت جاهل ابدا وبديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب
قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا في الاخبار السابقة على قوله
هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان المخبر به كاية عن المخبر عنه
فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن
نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف
بالموجود في قوله ما نافي وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار
اي الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه
معصوم وقد يكون المراد منها خلاف ظاهرها ولعلم لكن قابلة للتاويل لا على وجه بعيد وقد تقدم
القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي توفر
الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل
قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الخطيب قتل يوم الجمعة بمشهد من خلق عظيم
او كان متعلقا بشرع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف ف

لم يدل على كونه كاذبا لان عدم التواتر ههنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله
اصحابنا في النص على امير المؤمنين عم بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يعرف في محله
الاخبار المروية عن النبي صلعم ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه من قوله عم ستكثر بعدي علي فاما ان يكون
هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه وهو الاخبار الكاذبة تحقيقا للمطابقة عنه
وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه عم تحقق المطلوب فيه ولقائل انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه
الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقته لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده
في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول صلعم ما يستحيل صدوره عنه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم
ذكره من قوله عم ستكثر علي ومر بيانا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه
صدق ما يستحيل صدوره عنه صلعم لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول صلعم مع كونه صادقا في نفسه
وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عم مما يدل على كونه تم حسبا او في جهة والدواعي الى الكذب اما من جهة
السلف وهم منقولون عن قتل عثمان بجور وابراهيم النظام جوز ذلك وادر دواعيا راكبة نوع طلب القدح
في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل
لفظ الرسول صلعم بلفظ اخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك ولينبغي ذلك فاسنده اليه عم توهما انه سمعه منه
لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول صلعم وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى معينه فظن ان الخبر
من جهته عم ولهذا كان النبي صلعم يستأنف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل الرواية وذلك ما روي انه عم
قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انه انما قال ذلك حكاية عن غيره او ورد الحديث
ولم يعلم سببه وهو مقصور عليه فنقل مع ذكر سببه ومع احتمال الوهم الخطا كما روي انه عم قال التاجر
فاجر فقالت عائشة انما قاله في تاجر دلس واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل
ونسبوها الى الرسول صلعم لينفر الناس عن اتباع شرعه ومنها انه ربما كان الراوي يرى جواز الكذب المؤدي الى اصلاح
الامر للامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في ترغيب المذاهب واصح عندهم

ان ذلك

ان ذلك يوجب ترويج الحق والتعصب كما وضعوا في ابتداء دولة بني العباس اخبارا دالة على النص عليه
بالامامة قال قدس الله روحه الفصل الثالث في الخبر الواحد وفيه مباحث اقول لما ذكر الا
الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لم يعلم فيه احدهما على التعيين وهو على اقسام
ثلثة ما يترجح الصدق وهو خبر العدل وما يترجح الكذب وما يتساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول
هو الخبر الواحد وهو المقصود بالبحث ههنا والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه
ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من الاخبار الاحاد
كخبر الكذب وغير المخبر وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار
لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا
لغة الا انه ليس خبرا واحدا بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ
الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى
تقييده بقولنا مع اي دون الظن فان زاد راويه على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه ففيه مسائل
الاولى اتفق الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض
التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد الشرعي بقبول خبر المفتي والشاهد مع
تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما يدل عليه من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة منهم اتفقوا على ان من الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في
دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر
الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا
وهو اختيار المصنف واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فهو معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد

لانعينا اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر الواحد اما الجاية فلانه تعالى امر بالحذر باخبار الطائفة
فلانه اوجب الحذر باخبار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر
حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا
حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز ارجح عليه او مساو له وطلبه تعالى امر وهو للوجوب على ما تقدم
والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب الحذر
عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة
هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد
وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوتها الواقعة هو اصل فروعه
ذلك او خبرا يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد
من وجوب العمل بالخبر الواحد وان لم يجب العمل به في هذه الصورة وجب في كل صورة لعدم
القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الاية واعترض عليه ذلك
بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل
من الفتوى بل هو اولى لان الله تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما
يحتاج اليه الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة
في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتخصيص خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم
منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ
مثلا فروى له انسان خبرا اوعده ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف فصدق
بالانذار الاول فيصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وهو اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح
فان كان الاول فقد ثبت المطلوب في كون المراد في الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني فالخبر

جعله

جعله حقيقة فيهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز الذي هو خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة
في القدر المشترك وهو الخبر المخوف فقط فيكون الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضر
اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى
تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز
للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييد وهو معنا فان غير المجتهد
اكثر من المجتهد فكان اقل تقييدا اي كان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار
على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في الاكتفاء بالقيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول
بكونها الفتوى حتى يكون العمل بمقتضى النص وفيه نظر لمنع عن الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به
ان لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار ما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نسلم ان
المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلت
لا نسلم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق عليها انها فرق وانه يلزم من ذلك
وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة
صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع والجواز
عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم منكرا اقل الجمع ثلثة ويكون عائدا الى مجموع الطوائف مجازا
فلو عنى هذا التوارد لكان الحق حمله على الفتوى هذا لزوم التخصيص القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر
ايضا وقوله حمله على الرواية لئلا يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر قلنا نعم لا يلزم منه عدم انفا منها
من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي
اذ الغفلة والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلثة فرقة ظاهر من اللغة بل حقيقة لانه
في كل واحد من الاشخاص كما فعله من فرق او فرق كما اقطعه من قطع او قطيع وانما خصصنا في الاية
بالثلثة لئلا يكن خروج الطائفة منها والحاق فرقة الشافعية لامتيازهم لعدم المذهب عن غيرهم فلهذا الحق

عليهم فرقة وان كان الحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفة من كل ثلاثة بقي معمولا
به في الباقي وقوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد والاثنين قلنا نعود الى مجموع
الطوائف المقابل لجموع الفرق المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى اسناد المجموع
لكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى المواضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفة
من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة حتى يكون رجوعها الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون
الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما قاله اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود الى المتخلفين
من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين فيكون تفقههم اما بسماعهم ما يتجدد
من النصوص الدالة على الاحكام المبتدأة والناسخة لما تقدمها من الرسول صلعم او بالاجتهاد واستخراج
الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله تع وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد
وقوله اذا رجعوا اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اول الوجوه الثاني قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تع التبيين عند خبر الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم
وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة
والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول ولا يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب
استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم من قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به
لاستحالة كون اللاحق علة للسابق واذا بطل العمل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء
وجوب التثبت [illegible] لاحد الوجهين اي وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول
وجواز التثبت وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء
ما ذكرتموه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية
مع ان المرسلين لكل قبيلة ما كانوا يبلغون حد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان

كذلك

كذلك واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا للرواية وتوجيهه ان
العوام والجهال منهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي وبهذا
لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يقتضي كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا
رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجمع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول
فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صلعم قضى بخلاف قضائه فنقضه وان عمر
قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي
كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي له كتاب عمرو بن حزم
ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رأيه وقال عمر في الجنين رحم الله امرأ يسمع من رسول الله صلعم في الجنين
شيئا فقام حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه
بغير ذلك وكان يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث
امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن
عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع
عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلعم استأذنه بعد
وفاة زوجي في موضع العدة فقال لها امكثي في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء
فاخذ عثمان بقولها في الحائل ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن
لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار
المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه
نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من
ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا
اما الاولى فلانه اذا اخبر العدل الواحد بان رسول الله صلعم امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم

هذا الامر و عندنا علم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن و ذلك العلم الظن
بان تاركه لذلك الامر مستحق للعقاب والعلم به مقتض لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان الدفع الضرر المظنون
واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لترجيح المرجوح على الراجح
ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا الترك لهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون بان خبر
الواحد لا يجوز به العمل في الاصول المعرفة اياه ثم قلنا لا يجوز العمل بالفروع قياسا للفروع على الاصول ولان
خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في
الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد يحصل
معه الظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات
واخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية وفيه تطرق الى عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز
العمل به في صورة معينة اذ اعلم انما عين مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج
عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله يا ايها الذين امنوا
اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ثم يرجح اجتنابنا والظن فيما يعلم بالدليل كرر عنوانهم قال
قدس الله روحه البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق اقول القائلون بان خبر الواحد حجة
اعتبروا في حجيته امورا منها ما يتعلق بالمخبر ويجمعها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب
عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره
الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن يعقل اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف
عدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل الزجر عنه ولا يحصل الظن بقوله ولان عدم
قبول رواية الفاسق يلزم اولويته عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله ثم من اقدامه
على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال التحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول

الاكثر

الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع
وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا
سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم
اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي
على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه
فقال القاضيان ولا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول
لنا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن
اسم الفسق ليس عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة
فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة
الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل والجواب المنع من المقتضين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار
المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمناها لكن ان كان المراد البعض لم يكن حجة
واما المخالف في العقائد بالتاويل الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق
للاية المذكورة قال قدس الله روحه البحث الثالث في العدالة اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع
من الشرائط المتقدمة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم
الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة
البقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح

والضابط ان كلما لا يؤمن معه الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة فان داوم عليها قدح
في العدالة اذا لم تؤذن بدناءة النفس وازالة العدالة باقتراف شيء من الكبائر او الاصرار على الصغائر يعاد
بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما
توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف
المحصنات والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت
الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي رض زيادة
على ذلك السرقة وشرب الخمر ولما كان العدالة كامنة لا سبيل الى معرفتها الا ظاهر الانقياد للافعال
الدالة عليها التي لا تحصل من الاختيار بالحاصل من المداومة والمذاكرة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة
ومن تزكية العدل المعتبر وقوله صلعم انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول
روايته والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليه ايضا قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان لما ان يكون
عالما بفسقه اولا والاول على وجه في الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان
فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق
موجب التبين في خبر الآية ولانه ضم الى فسقه جهله وهو فسق آخر واذا كان احد الفسقين كافيا
في وجوب التبين في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام
يؤذن بان فيه خلافا واختار قبول رواية من فسقه مقطوع وهو مذهب الشافعي حتى قال اقبل
رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي
ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي وحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن
واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا سيما مع
تحقق المانع من القبول من الفاسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر

على عدم

٣٦

على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي
العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في من عرفنا عدالته لقوة الظن
فيبقى فيمن عداه في المجهول حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط الجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب
التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل
بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا عم رد خبر الاشجعي في
المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت ورد خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول
اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو
حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة
القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في روايته ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق فشرط
فيه والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول
المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب
الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية ما لم يعتبر
الشرعي واعتبار العدالة في المعتبر بما حرج ومشقة فكان منتفيا لقوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج بخلاف الرواية ولان صور الفاسق مقبول كثيرة هنا اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء منها
وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم وجوب التثبت الذي
هو معلوله وقبل العلم بنفيه الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت
انما يجب عند العلم بالفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم
لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر ومنع المجهول حاله المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته الا ان
اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون

الادى حينا بطايليب ذكره الاشياء المعلومة على سبيا انه اباها فلو كان لجنيلا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يمكن من حفظها بجهالم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بغيب يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل من خبره ظن غالب ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره قال — فتقسيم المدرك في البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدالة في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشي لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفى بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفساره فيهما ولا يشترط كون المزكي والجارح عدلا وان تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح اذا امكن والا فالترجيح اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانما تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول اراد الثاني وهو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك في الاخبار به يسمى جرحا اشار ههنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وما عتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فلان منها حتى ان بعضهم ذهب الى ان تزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما ان في الاحصان الذي هو شرط في ثبوت الزنا الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمرأة كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وعكس مع ذلك فاوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق

الجرح

الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن في للسؤال والاستفسار وجه لجواز اجراحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما نقل الشافعي هو ... منه على انه شرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد المعدل القولين هو عدل ويقول الاخر فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما بامر صحح الاخر اعني المعدل نفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اختص بمزيد ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح دون المرجوح والا وجب التوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كلما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لانه عرف فيه كذا وكذا ولعل مذكر السبب كان عارفا بشروط العدالة واسبابها كما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروى عنه خبرا وقد اختلفوا انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف من انه لا يروي الا عن الثقات اما عادة او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا كان عادة كثير من السلف لرواية عن العدل وغيره الرابعة ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل با بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هو ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول حالا اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط ورواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا لا يوجب عدالة الرواية لان الرواية والشهادة مشتركان بامور مختصة بمعتبرة في الرواية من الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية

العيبة المزرية والعدو عن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان
الصحابة رووا عن الزوجات النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا كثيرة وهن في حقهم كالضرير للتحريم نظرهم اليهن مع لا يكون ترك
الحكم بالشهادة ملزوما العلم فقبول الرواية لجواز استناده الى العقل احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة
خاصة مع تحقق الامور الاربعة فيهما في الرواية جميعا واعلم ان كل واحد من الامور الستة المذكورة
شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة فان الحنفية عندهم يرد شهادة العبد مطلقا اما عند من
يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما
الذكورة فليست بشرط فيما يقبل فيه شهادة كعيب ثمن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس
شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض
الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في
الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليس شرطا في الشهادة على الصديق مطلقا بل لغيره لان الشهادة
له عند الاكثر قال قدس الله روحه العزيز الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية
اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول الرواية الا عد لانه واما رواية العدل الواحد في
غير مقبولة لم يعملها ظاهرا وعمل بعض الصحابة اوجبنا ذا ويكون لكذبه منتشرا بينهم وحكى القاضي
عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على
خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة ولان قوله ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل منكم كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة
بلا اعتبار العدالة للرواية لم لا انها يتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل يمنع
العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن
ولا عبرة بالتتابع اذا في الشهادة منتف في غيره على اصل المنع والجواب عن الاول انه منتقض
بالحرية والذكورية وغيرهما من الامور الاربعة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى

امر بالتمسك

بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم ويكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن
ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول الرواية بالفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق
والتكذيب واسطة وهي السكوت او التشكك اما الاول فلان المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو عدالة
العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل بما يثبت موت الاصل او جنونه واما الثاني فلان تكذيب الفرع
ملزوما الكذب احدهما اما الا ان التكذيب في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا
سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية
العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم فلا فرق بين كون
ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه
ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها
لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر
الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول
الرسول صلى الله عليه وسلم لا في قول الراوي والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم كما يتمكنان في
حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل
الدال على قبول الخبر الواحد العدل الا ما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان يمكنه ضبط
مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على رواياته ومنها
كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان لا نسب له
مجهول النسب ولدليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله لشمول دليل وجوب قبول
خبر الواحد معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر لم يقبل
روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا فيهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو
معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ح وهذا انما يتأتى اذا كان له مثال والا

الاسمين ولو كانا مختلفين به اوعلم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل واذا تعارضا كما تقدم ولم
كان له مشاركة في الاسم الذي عدل بروايته علم اداوته منه لم يثبت عدالته لاحتمال كون المجروح مشاركه
ولو كان له مشارك فيما كان مجهول العدالة والعتق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه وقف

فصل الله عز وجل البحث السادس في التعارض بينه وبين الدليل اقول لما ذكر شرايط قبول خبر
الواحد الراجعة الى حال الراوي وذكر ما يرجع الى متن الرواية هنا وذلك الصور الاول عدم التعارض بين
هذا الظن لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من الحيثية التي
اثبتها مطابقة كما لو قال صلى في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا يصلي في ذلك الوقت فرضا او التزاما
كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض للخبر
الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه او لا فان الاول اولنا
ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد
غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض في صحته لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم
وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو محض
في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فكذلك فانه غير ممتنع ان يقول الله امرتكم بالعمل بالكتاب
والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر
لا بهذه الدلالة القطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت الا ان يكون المراد
بذلك كونها قطعية في متنها او في دلالتها اما ان لا يكون احتمالها قابلا للتاويل ويكون ولا
منتفيا فيها العمل بالقطع والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم الباطل واما الثاني فان كان
القابل للتاويل هو القطع خاصة اولا ولم يرد الخبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم
في باب التخصيصات وبالعكس عمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من
الادلة القطعية لا يساوي خبر الواحد لكونه ظني الدلالة واحتماله بمزيد القوة من حيث

ان منهما

ان منهما قطعي وجب تقديمه عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما ياتي في باب
التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان
القياس منصوص العلة كان حجة عند المصنف وموافقيه وحينئذ اما ان يكون الخبر مقتضيا للتخصيص القياس
او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند مانعيه
يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة
بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس
ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية
قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت
باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على
مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بان روي انه عم فعل فعلا منافيا في مقتضى الخبر وكان الخبر
متناولا له عم وثبت التاسي به فكم وو في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص به
وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك
وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له عم
او لم يثبت التاسي به في ذلك الفعل ولم يتحقق التعارض وعمل كل منهما الا على خلاف مدلول الخبر لا يوجب
رده لانه بعض الامة وفعله لا يكون قوله بمجرده دليلا حجة نعم ذلك معدود من الموجبات لعدم بعضه يعني
انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر يرجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك
الخبر وعملهم بمقتضى ما ينافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من الموجبات الى مكان
مطعن الراوي منافيا للمدلول لسلطنه الرواية فيه لكن جواز القدح فيه لا احتمال استناده في نفيه الى
ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا

للعلم الثاني فان التكليف به ثابت مطلقا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه حا
ولم يقدح في ذلك الخبر لاحتمال ان يكون عم قاله واقتصر على اسماع احاد الناس واستغنى به عن غيرهم
على الدليل القطعي الدال وان لم يكن في الادلة ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء
اقتضى عملا او لا لانه لما لم يفد العلم بمجرد سماعه لا يقدح ذلك حينئذ لا فات قوله عم اياهم العلم ولو لا تقتضي
الا لخاصة قيل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين
عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بالخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى وغيره
ولاجماع الصحابة على العمل فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقاء الختانين وعمل ابو بكر
على خبر المغيرة ان رسول الله صلعم اطعمها السدس ورجوعهم في احكام الحج والرعاف والقهقهة في الصلاة
ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد ومتمسك الحنفية اخبار الاحاد فيما يعم به البلوى صرحوا بانه لو كان صحيحا
لاشاعه الرسول عم فلما وجب نقله على حد التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون
قادرا على العمل به ولو فعل عم ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه
والجواب المنع من اشاعة الرسول عم اياه وانما يلزم ذلك لو تضمن العلم او الايجاب العمل على كل
احد اذا لم يتضمن لما او كان ايجابا مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور اذ لا يستلزم عدم نقله تكليف
بغير مقدور ومع انه معارض بما لا يعم البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قد ثبت في ان الحكم
جائز عنه ويعتبر في صحة الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بالتبليغ الى المكلف فلذلك قلنا
وكذا نقول فيما يعم به البلوى قال مسئلة البحث الثالث في كيفية الرواية على المراتب فقول
الصحابي سمعته عم قول لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى الفاظ اعلم
ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون المراد من الصحابي من راى النبي صلعم وصحبه
ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه او لا وانه ماخوذ
من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه لقولها

الفقيه

الفقيه الى هذه الاقسام ولانه لو حلف ان لا يصحب فلانا لحنث بصحبته لحظة واحدة ولصح تقسيمه
بطلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من راى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص المصحوب
وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط اخرون في صحة اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب
الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني
او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى
لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صلعم اعتمادا واعلاما ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي
كان ولا ظاهر انه سماعه من الرسول عم ويكون حجة عند الاكثر خلافا للقاضي ابو بكر الحكم بذلك
لتردده بين سماعه من الرسول صلعم ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره وبتقدير سماعه من غيره
نحن قال بعدالته كل احد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول عم وفيه نظر لجواز رواية
الصحابي عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومذهب الصحابي يجري على غيرهم في احتمال العدالة وعدمها
ليجعل حكمه حكم المسئلة الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هذه دون
الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا لاخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس
في صيغ الاوامر التي يشترط فيها ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال
الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول عم من لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن
ذلك فان قيل يكون هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس
ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا وان ظهر الا انه لا يمكننا العلم بان الراوي
ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول عم الا اذا علمنا انه حجة وانما اثبتم كونه حجة بذلك
فيدور واحتج بقوله امر الرسول صلعم بكذا ليس فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم
وهل امر بذلك الفعل دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل
قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما يجري مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا ونهينا عن كذا

وا وجب عن كذا او اسع كذا واحرم كذا وهذا امور ادون من الثالثة لان كلما ذكرنا الاحتمالات في
الثانية فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم
وهذا ذهب الكرخي الشافعي ونحن انه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول صلعم لظاهر ان من التزم طاعة
رئيس وكان امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا
الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول
الصحابي وعلى امر جماعة الامة لان الصحابة منهم وهو لا يؤمر نفسه وفيه نظر لان الشرع انما يكون ظاهرا
للكل اذا كان مصرحا بمثله قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب
فيقرع لا لا على الارادة حجة وتامل فلا يلزم من كون الامر مجمع الامة الذين يعتبر قولهم
في الاجماع كونه امر النفسه لاحتمال كونه غيرها عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار
غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال
كون السنة لغة الطريقة من غير تخصيص بنجم دون غيره ولقوله صلعم من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولذلك قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر على انها
حجة الوجهان في المقام ذكرهما في الرابعة وما ذكرتم وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي
فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في السنة الرسول صلعم للقرينة والعرف الطاري السادسة
ان يقول عن النبي صلعم كذا قال قوم هو حجة لان الاظهر انه سمع منه وآخرون جوزوا ان يكون
قد اخبر مخبر عن النبي صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا
بمجرده ليس بحجة ما لم يضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا وقد يكون ذلك محمولا على انهم
كانوا يفعلون ذلك في عهده صلعم مع علمه بذلك وتقريره عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة دون
ما تقدمها وهذه اعني الصحابي في مراتب الفاظ روايته سبع ايضا ان يقول الراوي حدثني او اخبرني
فلان او سمعت فلانا قال فالسامع يلزمه العمل بهذا الخبر ويسوغ للراوي ذلك الا ان يكون

فلان

فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة او احدهم ولو لم يقصد
اسماعه تعقيبا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني او اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك
كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان كذا الثاني ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ عن قرائة الحديث عليه الامر كما قرأ علي فهكذا يلزم السامع العمل
بالخبر وله ان يقول حدثني او اخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول
البايع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ على الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت
عن رسول الله صلعم كذا عن فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وان كتبها فيه عن يقين
وتفطن ولو غلب على ظنه ذلك لجاز ايضا لان النبي صلعم كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا
الائمة صلعم ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني فلان كذا الرابعة
ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او بالرأس اشارة دالة على معنى نعم فالسامع ههنا
كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا
فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات
في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة
موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ
اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرأ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة
بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع
العمل لحصول الظن انه قول الرسول صلعم والعمل بالظن واجب وهل يسلط بذلك على الرواية عنه
قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيد
بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا الوكان
الراوي بعبارة قرأت الحديث على الشيخ اي وبه عنه فيقول لهم احتج الفقهاء بان اخبار في اصل اللغة

لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام النبي ص فوجب ان يكون اخبارا بالتحقق
المعني فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا
على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان
استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظا اخبرنا وحدثني من هذا الباب فان
السكوت المذكور بمثابة الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى جهات التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار
عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني
او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقته
اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب
يعرف ما فيه فيقول سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه
عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحدث
فليس له ان يحدث به عنه لانه لا يكون حينئذ كذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها
من النسخ ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقان لاتفاقهما
فيهما السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي
فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى
ان يقول له ما صح عندك اني سمعته فاروه عني قال فنسأل الله رحمه البحث الثامن في المرسل وهو
عندي اقول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص
قال رسول الله ص كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة
ومنقول عن محمد بن البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي
في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا او يسنده مرة اخرى او يسنده غير مرسله
او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول الصحابي او فتوى اكثر العلماء

قال او قيل

٤٣

مراسيل سعيد بن المسيب لانا اعتبرناها فوجدناها بهذه المثابة ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا
استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
واختار المص ره المنع من كونه حجة الا ان يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول ص مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل
روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى ان لا تكون معلومة لنا ولان
العلم بصفاته لا دراية الفرع عنه وليست تعديلا ولان العدل قد يروي عن العدل وغيره ومن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا من غير تعيينه لم نعمل به لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته
بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة
شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص
الا وله ذلك انما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قال ذلك اذ لو ظن عدم قول الرسول
ذلك او تشكك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وقد يكون اطلاق هذا
القول مستندا الى ظنه او علمه بعدالة الواسطة فيكون تعديلا له الثاني ان علة التثبت الفسق
لما تقدم وهو منتف ظاهرا لعدم علمنا واصالة بقائها على العدم فيمتنع التثبت والا لتخلف الحكم
مع ارتفاع العلة واذا امتنع التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز
كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة
او واسطة عدل وذلك موجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة
او على عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله فقد اتى بالصيغة
المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول ص والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وفي ذلك
مقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره الى ما يضاد
مدلول الصيغة المذكورة وليس ذلك الا الظن بحسب تقدير الكلام اظن انه قال لا ولي من سمعت

ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وقد فكذا اذا لم يصرح
وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد
سمعت انه قال لجاز ان يعبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول صلعم اذا سمع الاخبار به عنه والمص هذا
جواب عن اصل الدليل لا نم انه على تقدير اخبار الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار
الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان اشتهار عدالة التابعي اعني امتناع العلم الا بثبوت عندها
الى العدالة فما لم تكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ويمنع من كونه يفيد
ظاهرا واصالة بقائه اعلى العلم معا يحصل باصالة عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه
وعن الثالث الاولى فاذا كان مصاحب المنه يروى عنه غلب على الظن انه سمع منه من غير واسطة ولو
لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا عن غير صحيح ويتفرع ذلك مسائل
الاولى اذا ارسل الحديث واسنده على غيره قبل وقال اما عند من يقبل المراسيل فظاهر واما عند غيره
فلان المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير
صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا ومتصلا او نسي شيخه نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته
وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي صلعم مرة
ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي صلعم تارة وذكره عن سبيل الفتوى
اخرى ورواه كلاهما المحدث بما سمعه او سمعه يروي عن النبي صلعم فنسي ذلك والفتيا ذكره عن نفسه
وبالجملة فثبوت موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم الثالثة اذا اوصله بالنبي صلعم تارة ووقفه
هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده
او وصله بالنبي صلعم بعد تلك المدة كان قادحا في عدالته فان نسيانه طول تلك المدة يجعل اللهم الا ان
يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في عدالته قال قدس الله روحه
يجوز نقل الحديث ش اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول صلعم بما يدل على

معناه

معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل
في افادة المعنى وثانيهما ان لا تكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء والخفاء
لان خطاب الشرع تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تصل اليها عقول البشر ومنع منه
ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المص في الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة
ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلعم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون
عليها حين يصيرون محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ
التي خاطبهم الرسول صلعم بها على اذهانهم بحيث لا تشذ عنها شيء ممتنع فعلم من ذلك اقتصارهم على
حفظ المعنى دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه
العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت
بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وظهور
الفرق وذلك لان الترجمة العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي صلعم وهو محتمل لخلاف
الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله صلعم رحم الله امرا سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمع انما يتحقق بنقل اللفظ
المسموع ونقل الفقه الى الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من خواص اللفظ الى ما لا يتفطن اليه
الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول صلعم بلفظ نفسه
لجاز للراوي عنه تبديلا لفظه بلفظ اخر لكونه اولى لجواز تبديل لفظ الرسول صلعم مستلزم
اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة
والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما
نقل بعضهم عن لفظ او عن تركيب فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان
لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول

ان من ادى تمام معنى الكلام الذى سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا
الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ
المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثانى ان ما سماه المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة
للاصل والمقدر خلافه لانا اشترطنا فى جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها
عن الاصل وعدم تفاوتهما فى الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة
واعلم ان قوله فى الشرط الثانى والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة ولا حاجة اليه لان الشرط الاول
وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال قدس الله روحه العاشر اذا انفرد واحد اقول
اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد
عليه سواء كانت فى افعاله كما روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى بعضهم انه دخل البيت وصلى فيه
او فى اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر انه هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل عم تارة البيت ولا يصلى
فيه وتارة يدخل ويصلى فيه او يهمل الاخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول فى مجلس عقيب السؤال
عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفى مجلس اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان
المقتضى لقبول الزيادة وهو عدالة الراوى موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر
عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلنا وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا
يجوز ذهولهم عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على السهو وانه قد
سمعها من غير الرسول ص وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا
من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضى السالم عن معارضة
تكذيب المخبرين الثابتين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم تغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو
الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه الا ان يقول الناقص اى تاركها بعد ما تلفظ بالمتن اعنى الاصل

المزيد عليه

٤٤

المزيد عليه فلم يات بعينه فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثلا دراهم كاملا
وعشرة صحاحا من بر وقال الاخر دراهم كاملا وعشرة صحاح من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق
التعارض فان احدى الصيغتين منافية للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال قدس الله
روحه المقصد السابع فى القياس وفيه فصول الاول فى مقدماته وفيه اكح اقول لما فرغ من البحث
عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بها شرع فى الدليل
العقلى وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور
الامامية وسياتى ذكر خلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما فى ماهيته واما فى اركانه وشرائطه واحكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اى قدرته بهما اما
بحسب الاصطلاح فاختلفوا فى تعريفه فقال المص ره انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع
لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشىء الى غيره يقال عديته فتعدى اى جاوزته والمراد بالاتحاد
الاتحاد النوعى اذ لو كان الاتحاد الشخصى لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصى الثابت للاصل
منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد فى العلة وفى هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد
الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة
عنه فلا يجوز اخذها فى حده فان قلت تعريف الشىء بغايته جائز كما يقال دلو يشرب به الماء
قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذى الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل
على ذى الغاية كما فى المثال المذكور لا بان يحمل لفظ الغاية عليه كما ذكر فى التعريف من حمل القياس
على تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف
كل منهما الا بمعرفة ما يضاف اليه وليس فى التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى
القياس دار ولان اللفظ ظاهر فى ان العلة المنصوصة وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد
الحكم بالاتحاد زايد مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التحرز فى الحد المقام

فيهما وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما
من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا
ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالوجود
من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك ملزوم
لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم
الفاسد وانما قال حمل معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم
او نفيه بالفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل غير المجهول
قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم
الا بالجامع بين الاصل والفرع والا كان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات
حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس
فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله
او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب
المحمول بالجل مثلا غير طاهر فلا يصح الصلاة فيه كالمصلي في اللبن والمرقة واما في الصفة كما
لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون في الصفة وقوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع
والمقدمة قال او نفيهما عنه فوجد الصحيح المذكور في المحصول والاحكام وفي المنتهى كما ذكرناه قال
قدس الله روحه واعترض بالتكرار في قوله في الحمل قالوا اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور
بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة وان كان غيره فلا بد من بيانه ويتعذر من ظهور
ولا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته لا تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد

الثاني

الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع
على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع عن القياس وانما الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم
وينفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من
الشرعي والعقلي ومع لا يكون الحد منعكسا ان لم يعتبر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع
بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير ضرورة لان الصفة احد اقسام الحكم فيكون الحكم اما اثباتا
او ذاتيا الرابع في المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع او كونه تارة حكما تارة
صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس في اثبات حد
باعتبار اشتمالها على ماهية للجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية المجمع
لتحققه من دونها فلا يذكر في الحد بل يوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة وغير ذلك
الخامس كلمة او موضوعة للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو
الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه
بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل
نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يكن شرطا له بنذره الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الصلاة انها
ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف في نفس الامر هو كونها
ليست شرطا حال النذر وهو غير موجود في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر
اجماعا واجاب بان قياس العكس قياسا مجازا واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع
هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون نحو بدلا يرفضه واجاب الامام فخر الدين الثاني عن الاول بانه
لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف
بمعانيه كما يقال الكوز ما يشرب به الماء والكرسي ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك

الاطلاق من باب المجاز وهو خلاف الاصل حتى ذهب في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوجه وانما الحكم الى الا
الاصل وحصوله في الفرع محال وعن الثاني بما تقدم في الكلام على تعريفه كذا وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
قال قدس الله روحه المبحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اقول لما كان القياس
عبارة عن تعدية الحكم عن الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجل اشتراكهما في علة ذلك الحكم
في الفرع لا جرم كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا
النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه
كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار
او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفه فخر الدين في المحصول
والمختصر اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع
عليه ذلك الشيء وتحريم الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم يثبت التحريم في
على تحريم الخمر يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه
وينبغي تقييد ذلك الغير بالمشاركة للنبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد من ماهية
الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر استحال ان يكون تحريم النبيذ على تقدير مشاركته لها في علة التحريم
ولو قدرنا ان النص ورد في تحريم الخمر بخصوصه بلا اشتباه له والنبيذ لم يكن تفريع النبيذ
على ذلك النص تفريعا قياسيا فلا يكون النص عليه اصلا للقياس ... هذين
القسمين يتعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور
او علته في محل الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق وفرع في محل
الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا
لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لما نطلب علة ذلك الحكم ومتى لم نعلم الحكم لا نطلب علته اصلا فقد
توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك يقتضي كون العلة

فرعا

فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم و
كونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن نفس العلة وكونها اصلا له واما الثاني
فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ثبوت ذلك الحكم فيه وما ساواه لا ينعكس اذ يمكننا ان نحكم بتحقق
العلة من دون تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت الحكم لعلة من غير عكس وذلك دليل
على تفريع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان تعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه
اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لابتنائه
عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال كان المؤثر موجب
لاثره والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قول المتكلمين
والفقهاء وجها اما الاول فانه قد علم ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان
النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل الاصل اصل لذلك الشيء
فيصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل المحتاج
الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلمنع كون
النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظاهر لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب ان يكون اصلا له
واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال
المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم لا يجعل عندهم لذلك
واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين
الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر
انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل
الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل
الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فلانه اصل للحكم الذي يطلب اثباته فهو فرع القياس فكان اصلا فرع

القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرضا وقد يكون مباحا وذلك اذا عرفت فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في
المباحث الاتية انما هو على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق كالخمر والفرع محل الحكم
المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال
المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم فهو
المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال المذكور فعلا بمعنى كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته
او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل بالقياس في غيرها كالعقليات واللغويات
قال قدس سره وطن البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا فيه اقوال اختلف الناس في التعبد
بالقياس عقلا على طرفين وواسطة وجماعة بن الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام
وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرايع وجوزه اكثر
الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزوه
في وقوعه فذهب الجمهور منهم والقاشاني والنهرواني في صورتين احديهما ان كانت علة الحكم منصوصا عليها
اما بصريح اللفظ او بايمائه فعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو مذهب
المص طاب ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة منهم لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون
لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص طاب ثراه في المقام الاول وهو الجواز عقلا انا
نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر
ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا
عليه ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول وتحسينه
كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا واما في المقام الثاني وهو ممتنع سمعا في غير هذا
الصورتين المذكورتين وجه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله

بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك فيكون منهيا عنه
وفيه نظر لاختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع والثالث قوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي
على النهي الرابع قوله صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فرقة قوم يقيسون الامور برايهم
الحديث وفيه نظر لاختصاص النهي فيه بالقايسين الموصوفين بالصفة المذكورة والنفع ما لتلك
الى السبع الخامس اجماع اهل البيت عم على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق
والكاظم عليهم السلام انكاره وقد علم العمل بالقياس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في احكام واتفاق
المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فلقطعنا بان الشارع شرف بعض الامكنة والازمنة على
غيرها منها مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا
البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب الصوم آخر شهر رمضان
وحرم صوم اول شهر بعده من شوال وساوى بين الغسل والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط
الصلاة والصوم عن الحائض واوجب قضاء الصوم دون الصلاة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم
النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس
جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع
اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي
عن علي عم من سره ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من
تراب او طين تعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في امر بغير تامل والاقتحام في اللسان وهو رمي النفس
في امر او وهدة وقال عم لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من
ظاهره وانكار العلماء القياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها

فقلوا الذين برايهم واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل ما المكايلة قال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض
من قبله بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس حللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجيته
اجماعهم قال تمسك السيد روح الله روحه احتجوا بقوله تعم فاعتبروا يا اولي الابصار وبخبر معاذ الى ان قال
اما بيان ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارضه به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعم
فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعم امرنا بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة
في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة
التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس ايضا كذلك لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى الفرع
فيكون مامورا به الثاني انه صلعم لما انفذ معاذا قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فاقره النبي صلعم على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد من رده الى الاصل والا كان رسلا والراي
غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سال عمر النبي صلعم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته كنت شاربه فشبه قبلة الصائم من غير انزال بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم
احدهما على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما نبه عليه كما قال عارف
بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فرضا لا يكون حكم المقدمة
حكم المقدم وان كانا قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول صلعم واما
الثاني فلان قوله صلعم ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان حجية القياس مقررة عنده عليه السلام لما حسن ذلك

ان الحسين

ان الخثعمية قالت لرسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها
عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقلت نعم قال فدين الله احق بالقضاء والجواب
عن الاول ان المراد بالاعتبار في الاية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعم ان في ذلك لعبرة
لمن يخشى وان كان في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس بحقيقة في غيره والا لزم
الاشتراك المخالف للاصل ويتقدير الاشتراك يجب الحمل على الاتعاظ لان صدر الاية وهو قوله يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي لكان تقدير الكلام يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف
وعدم المناسبة بكلام الحكيم سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة
القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار فيحمل
على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القاساني
والنزواني وعن الثاني ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما
قال له فان لم تجد قال اكتب الى النبي صلعم فقال له النبي صلعم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد الاجتهاد في استفراغ الوسع والجهد في طلب الحكم من النصوص
الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما لانهما
دليل التمثيل لانه صلعم ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة
ولانه صلعم قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى
من ثبوته في الاصل فهو من باب تحريم الضرب على تحريم التافيف وكذلك صورة الاولى قال المضمضة
من الشرب بمكانها من الصائم مقدمة لها وهو وضع الماء في الفم وليس القبلة

والاجماع لازم بتقديرها فكانت نسبتها المضمومة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع واما لم يثبت لما حكم الشرع فيطريق اولى ثبت في القبلة حكم الجماع وهذه الدلالة نقول بها سواء قلنا انها قياس او لا فقل سلمنا لكنهما منقولان بطريق الاحاد فلا يجوز حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لو صح بهما قال قدس الله روحه اما اذا نص على العلة ثم علم وجودها اقول هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيها الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها الى محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابي بكر الرازي من الحنفية والكرخي والكرخي وابو محمد واكثر الشافعية والمعتزلة وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة لتحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غيره محلها واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم ينقل الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كالاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكاره وحينئذ لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر في غيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقتضى اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم قد تحقق في غير محل الوفاق والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره ولا يصدق النص على ما يكون على العلة بل على جزئها حسب وهو خلاف الغرض احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا وحينئذ يجوز القياس وان يكون اسكار القياس الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير وذلك هو الحق فمع الاحتمال لا يثبت جواز القياس وهذا القول مختار للامرين على السوال بدليل علما احد لعينا لعلم ولانه العام على الخاص والجواب ان الفرق يسقط

هذا القيد

هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيش يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشاء الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك مع حصول الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يرد على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعليق التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو قياس ام لا فقال قوم هو قياس ويسمونه جليا وقال قوم اخرون انه ليس بقياس بل نقله عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن عن الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وحينئذ يتعين كون الدلالة بالقياس وحينئذ نطرف مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لم يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهو دلالة الالتزامية احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به المانعون القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم يختلف تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك مؤذن بكون ذلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل جري مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وحينئذ يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا يقينيا وعن الثاني انه منع الشارع عن العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص هنا اختياره كون هذه

الدلالة من القياس لانه قال وقياس الضرب على التأفيف وقد لعبا هذا البحث عند احتياج كون
هذا النوع منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وحج يكون معنى قوله
ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه قال قدس الله روحه الفصل الثاني
في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة اقول لما اختار المصنف كون
القياس ليس حجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس
تحريم الضرب على تحريم التأفيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشرع
انحصر طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فتثبت علية الوصف
للحكم بطرق احدى ذكرها المصنف وبين ضعفها اما النص فانه اما ما كانت دلالته على علة الحكم
ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية
مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا او بسبب كذا او بمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كان
كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قطعية واما الذي ليس قطعا بل
ظاهرا واحتماله العلية مع احتمال عدمها فثلثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون
علة غائية كقوله تعم وما خلقنا الجن والانس الا ليعبدون وقد تكون مؤثرة مثل قوله
تعم اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل صدق وحسن قولهم
حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة السببية
كقوله تم لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا
ولانه يقال صلى لله ويستحيل كون ذاته تعم غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها
للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو اولى اذ لولاه لزم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتأكيد
وفي الشعر يسمى لام العاقبة اي ان مصير الولد للموت وكذا البناء فان مصيره الى

الخراب

٤٩

الى الخراب وفي قوله صلى لله لامر الله او لثواب الله بحذف المضاف واكتفي بالمضاف اليه وهو كثير
في اللغة واما الباء فكقوله تعم فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا
الله وهي بمعنى نفس المؤثر واما ان فكقوله تعم ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عم
في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما وتحقق قوة الدلالة
على العلية عندنا انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا ولعله لذا
او لانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل
على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يترتب الشارع الحكم عقيب علمه بصفة
المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صم وهو
لاطم وجهه ناتف شعره يمزق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي صم ماذا صنعت
فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق
انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه
جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا كانه قال واقعت فعليك الكفارة مما اذا كانت
الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره
فائدة ويقع على اقسام احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي
انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل بيت بني فلان وعندهم
هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم تكن لكونها من
الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق بالنص
لوجود حرف التعليل وهو ان في قوله عم انها وثانيها ان يقرن عم على وصف الشيء المسؤل عنه
كقوله عم حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
وثالثها ان يقرن على ما يشبه المسؤل عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه

هو العلة في ذلك الحكم كقوله عم وقد سئل عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه نبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة و القبلة
لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا
القبيل لانه عم ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها
مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي عم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة فانها مقدمة
للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما
تخيل ان يكون مانعا عن الافساد بل غايته ان لا يكون مفطرا وكان الاشبه ما ذكره عم
ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا
نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود
السائل وعمر انما سئل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق ان يكون
بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة علة لنفي الافساد غير مسؤول عنها فلا يكون
اللفظ عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة
فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة
فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدها ان يكون
حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث فانه تقدم بيان ارث الورثة
فلما قال عم القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي لا يجوز
مؤثرا في منع الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه
الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عم عن بيع الربا الا متماثلا فانه يدل على ان اختلاف

الجنسين

الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة في الغاية كقوله تعم ولا تقربوهن حتى يطهرن
الثالث ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعم فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع
بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعم لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فانه دل على ان العقد مؤثر في المؤاخذة الخامس ان لا يكون احد الشيئين
يذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر وتكون تلك الصفة مما لا يجوز ان تؤثر كقوله عم
للرجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان
التفرقة لا بد لها من سبب ولا يدل ذكر الوصف من قبيله الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل
اخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله
تعم يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة الاية فانه لو لم نكن النهي عن البيع لكونه مفوتا
ومانعا للسعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس
اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته ام لا فقال
جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصنف احتج الاولون بان الغالب
في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من
اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى على كلامه قائله يامر باكرام الجاهل لجهله
ولا باستخفاف العالم بعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي
لا يتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام
الشرعية من الحكمة اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو
راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة ام لا احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل
واستخف العالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة
للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام

الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وموذن بان ترتب الحكم على
الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو الحكم ميل علة الاستقباح هنا اقتران
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاستخفاف واحسب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام
والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح فيما
للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف لمن
يستحقه وهو الجاهل لظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر
بالاستخفاف به لصفة سوى العالم والاصل عدم صفة اخرى لشمول الامر المذكور
الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص والاكرام الجاهل الخالي من
صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا تكرم احدا اصلا لا من يستحق
الاكرام ولا المنهي عن اكرامهم قال المقدس ثم بحر المبحث الثاني في ان المناسب الى اخره
اقول الكلام في المناسب او في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا
تعريفا من احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر
بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة
وابقاؤه برفع تلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
وعلى التقديرين فقد يكون دنيويا وقد يكون دينيا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة
اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي
والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة
التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وهما اظهر من
كل ما يعرفان به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا
على اقرب الوجوه الممكنة للعادة ليخرج عن التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل

القرب

القرب متلازم مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف له ومن وقيل المذكور
ليخرج الاسراع والعدو في ذلك الغرض والخارج عن العادة فانه ليس مناسبا التاني ان الملائم
لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة لملائمة جمعهما في سلك واحد
وهذا الثوب مناسب لهذه العمامة وهذا التعريف لمن يقول بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح
والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا
والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا او بالاخرة والاول على اقسام الاول ان يكون رعاية تلك
المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمن لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال
والنسب والعقل والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله
ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحد في حد السرقة والمحاربة والنسب
بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب
الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين
محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه تعالى على ذلك
بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه وقد نبه
تعالى عن ذلك بقوله ليوقع عليكم والتقضاء الثاني ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي
من تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة للنكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال
لكنه يحتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما يفوت لم يحصل مثله الثالث
ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على
مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول
القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونهما من اسنى المناصب والرقيق اول
المرتبة في العقد والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد

الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع ماله بماله وهو غير معقول
واما ان يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة السعادة في الاخرة واما ما يتوهم به يظهر
كونه مناسبا ويكشف الحجب مع التامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب الاذلة ومقابلته بالمال
اعزاز له والجمع بينهما مط فهذا الظنون المناسبة من اول الاول وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى
نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم
للمناسب تقسيما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية ياتي ذكرها اذا تقرر
هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة قد ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار يدل
على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه شرع الاحكام لمصالح
العباد وهذا الفعل يشتمل على هذه المصلحة فيحصل الظن انه الباعث له تع على شرع هذا الحكم
اما المقدمة الاولى فلانه تع خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد
المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تع وفاقا لتنزهه فهو عائد الى العبد وليس مفسدة
ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية فهي اشتمال
الفعل على هذه المصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة
وهي حصول الظن فلان الباعث له تع على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امر اخر داعيا اليها
لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا [illegible] والا لكان المكلف ازليا
لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمرار عدمه العلم
لما ياتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان
مذهبهم ان افعال الله تع غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام

لاجل

لاجل المصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع
حكمه ولان افعال العباد مخلوقة عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان
المسلوب عنها المصلحة فكيف تكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلا عندهم ان
الترجيح من غير مرجح جايز وقد لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة
المعينة بالحكم المخصوصة لا لمخصص اصلا والمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف
في بيان كون المناسبة غير دالة على العلة من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير
معلل بشيء اصلا او المصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد
الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها
خصوصا على رايه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد قال قدس الله سره تنبيه
قسم القائلون بالعلة المناسبة الخ اقول هذه اشارة الى ان في اقسام المناسب وهي اربعة
الاول مقسمة بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياها وعدمه وذلك لانه يقال الوصف المناسب
اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا الاول وهو ما
علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم
كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع
في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين
والتحريمين ليس باعتبار اختلاف المحال وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم
كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع
النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب معتبر من الشارع في الميراث
فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة
لولاية النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وثالثها الوصف في نوع ما

من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم
في الفرع وثالثها تأثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض بتعليلا
بالمشقة فانه قد ظهر تأثير المشقة في اسقاط قضاء الصلوة مع نوع واحد لسبب كونه
قضاء الصلوة المتروكة في تأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
فسقوط قضاء الصلوة مع نوع واحد لسبب ترك جنس قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر
واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للمسافر فهما
نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه
الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تأثير جنس الوصف في جنس الحكم
كتعليل الاحكام بالحكم التي ليس لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد
اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرمة مقام وطيها في الحرمة كما كانت
الخلوة مظنة الوطي فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان
اذ مظنة القذف مخالفة لجنس المظنة الوطي فلو جمعه بينها جنسه والحكم فيهما مختلف بما
بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف للتحريم الخلوة اقوى وهذه الاقسام الاول وهو ما
اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار
كثرة ما به الاشتراك وهما بين الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فانهما مشتركان في الحقيقة
وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور
الخارجة العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذا الحكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا
اشتركا في ذلك كله واما ما اثر في جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم فالظن الحاصل
فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة
في القرب والبعد فكان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة وقيل اعم اوصاف الحكم

كونه حكما

كونه حكما ثم ينقسم الى التحريم والايجاب والندب والكراهة ثم الواجب ينقسم الى العبادة وغير عبادة
والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى الفرض والنفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض
اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة فقط وهو اخص مما ظهر تأثيره في العبادة فقط وكذا الحال في جانب
الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما
يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات
اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر لانه قسم الواجب الى صلوة وغيرها
ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص
من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة
على غير الفرض وقوله المصرح واقواها الاقوى يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة الاوصاف
المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاقوى منه القسم الثالث من
القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا
كفتوى بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك ثم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه
واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه مضيقا مبالغة
في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل علم ان الشارع الغاه
واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز القسم الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان
الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهولا وهو انما
يكون كذلك اي مجهولا التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه
وصفا مصلحيا في الجملة والا فمن هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ
الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم فهذا القسم هو المسمى بالمصالح

المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول
ملايم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر عينه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق في قبوله
بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص
القتل هو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس
العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص
الثاني ما لا يكون ملايما ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث
معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا فيه انه لم يرد فيه نص وهو قوله عم القاتل لا يرث او غير
ذلك الثالث ما يكون ملايما ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار بعينه انه اعتبر جنسه في
جنسه لكن لم يوجد له اصل معين يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة
الرابع ما لا يكون ملايما اي لم يوثر جنسه في جنس الحكم ولشهد له معين بالاعتبار اي اثر
نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار
لكنه لم تشهد ساير الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند
الاكثر هو قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل قال قدس الله روحه
البحث الثالث في ان الشبه ليس بالاعم العلية الخ اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس
الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي
ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته اولا الاول الشبه والثاني هو الطرد وقال
اخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم اولا الاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم نظن انه غير معتبر فيه
وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف
فيظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي

ان لم يكن

ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن
كونه شبها لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل
بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قلنا
بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فلئن اولى بكونه دالا عليها وقال الاخرون انه يفيد
ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع
الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يوثر جنسه
في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب اذا الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو نوع
وبعض فيه وعن الثاني بالمنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على
قوله عم فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة
كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان
الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف
موثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من ساير الصفات وكان ميل القلب الى استناد
الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى الاستناد الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه يفيد
الظن بالعلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول بما ذكرناه من ان المناسبة ليست
بعلة على ما تقدم فلزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المص طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان
ملزوم ما لا يكون علة لا يمنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل
حكم الى العلة والا لزم التسلسل ويمنع حصر الاوصاف فيما ظهر فيجاز تعليل الحكم بالوصف لم يظهر
او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع
وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات لا تقدح في القطع بكون الوصف علة اما الظن
فلا كلام فيه لكن ينبغي ان يكون يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم فاجتنبوا

كثيرا من الظن قال قدس الله روحه البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود
والعدم الى اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم
ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم
يكن مسكرا في الاول الامر لم يكن حراما ولما تجدد له وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم
ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالمكيل وتحريم ا
التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول تمثل
جواز كون العلة في صورة الوجود المعنى المحل وشيء من خواصه وفي صورة العدم مفقودة
وهل هو حجة قال القوم لا فادته ظن العلية والعمل بالظن واجب الى ولهذا ان الانسان لو دعي
عنده باسم فغضب ثم دعاه بغيره فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا اغلب على الظن ان علة
غضبه دعاءه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرار وذلك معلوم بالظن افادة الظن
في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن بمجرد الدوران وهو حاصل في
كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم
وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين الاول ان بعض الدورانات لا يفيد
علية الظن فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا للظن العلية اما الاول فلان الدوران
متحقق بين العلة والمعلول المساويين وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول
علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المتساوية لها في العموم
والخصوص كفصل نوع فانها دائرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية
فانها دائرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط ولا العلة والحد دائرة مع المحدود
والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة
دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في

في صورة

في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحقق في
غير تلك الصورة مع عدم افادة الظن العلية وان كان الامر الاخر فيكون المفيد لظن العلية
انما هو ذلك الامر الاخر والمجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون ا
الدوران المذكور بمجرد علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو النقض على طرده
عليه المتقدمون وذلك لان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى الطرد
بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم افادة كل من العكس
والطرد لمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال قدس الله روحه البحث الخامس
في السبر والتقسيم الى اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك
والمراد هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القائسون لمقارنة العلية فيما يقع او علم
التقسيم ان كان حاصرا حينئذ لا يكون ثم احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم
اما ان لا يكون معللا فاما بهذا الوصف او بغيره فيبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق
معتبر في العلم اذا بطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية
وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال يثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر
او بالبكارة ويبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة فيتعين الثاني وهو مثبت بجوازه
الثيب لحق بعضها من سواها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة
في الاقسام المذكورة بل الفارق يقتصر على ان يكون منتشرا في الربا في البر اما ان تكون
معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما
ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المالية والكل باطل الا الطعم فيتعين التعليل به
وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر
للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة

سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثرين انه ليس بحجة
لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة ح يكون
مفتقرا الى العلة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن
لم لا يجوز ان تكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء احدهما بان يكون تلك
الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب من بعضها مثل
وصفين منها او ثلثة او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن
لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود
في الفرع او ان للحكم مانعا عن العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يتم القطع
ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت ان تطرق الاحتمالات
المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص
عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كان لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وبين
كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم الاشتراك في الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا
بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال
هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز
به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو
متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكل ما يرد عليه
ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا وكون العلة
مجموع ما به الافتراق او ما يتركب من بعض ما به الافتراق او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير
ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات العلة للحكم الذي
دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه

بمشاركته في ذلك كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلوم علتها
مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي
معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال
الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال قدس الله روحه الفصل الثاني
في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي زعم القائسون
انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهي اربعة النقض
وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى
كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في انه هل يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحد قولي [illegible]
انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص
فيها وان كانت مستنبطة قدح في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وان تخلف
عنه في الاب واختار المصنف انه يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط
العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر في
اقتضاء ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام
العلة بل يكون جزء منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما
لذلك الوصف في صور وجوده ولم يتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه
علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز
تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في
محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر
وبين قوله الاسكار علة التحريم وكان تخصيص العام جائزا غير قادح في دلالته على بقية

الحكم فيها عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في غير ذلك البعض وجواب النقض لا يمكن الا باحد الامرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا اسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض لقوم لا لمانعه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا له ولكونه انتقالا من مسئلة الى مسئلة اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان يقصد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الان مطلبه اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون نعم اذ به يتحقق تحقق انتقاض العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى الى المقصود لم يعدل عنه المقصود لانه كان مستمعا لم يخرج ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يصر طريقا باستقاء عنه اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال ولا نتقض ان كان الاول فقد انتقضت عليك لوجودها مع انتفاء الحكم عن تلك الصورة

مذهبا

مذهبا للمستدل اوله للمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو مذهبا للمعترض خاصا لم يتوجه النقض لانه خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج المغلوب اذا المحجة الفة العلة وقد لا يتم الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله للمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع عن الحكم في صورة النقض وانتفاء شرط له عنها او غير ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب المتكلم وغيرها لان العلة مستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية عن المانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة فاما ان يكون فقده لامر فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب لهذه العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي ثم ان كان في صورة التخلف فان كان المانع محققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا كان استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المط فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل

النقض على البيع بل حذف بعض الباقي وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه فالاكثرون
على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول
الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل
بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه
مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الآخر ثم
النقض والمستدل ح ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم تاثير بعض اجزائه
بابداء وصحة الدليل لا تاثير له في ثبوت الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك
الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح واردا على العلة
بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مط فلا يمنع من اخذه في
التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا
من العلة كانت العلة هي الجزء الاخير لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع تخلف الحكم فيها
فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم
فيما تحقق المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى
دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص بسفره كغير
العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته
من الحكمة وهي مشقة منقوضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر
مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه فالاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف
الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وما هذا شانه فالشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا
للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام بقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج واذا

لم تكن

لم تكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال قدس الله روحه البحث الثاني عكس
التاثير اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم
وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو
قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه
عنه والمستغنى عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وان لم يكف في الاستغناء عن الوصف
ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر وعدم مؤثره
مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا ضم اليه القيد الاخير وهو قوله وكان ح حاصلا
قبل وجوده وهذا حتى ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم
معرف للصانع ثم مع وجوده ثم قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة
عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللة بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك
غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء العلة
غير واجب في العلل مط لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير
المحل فظاهر متفق عليه كالاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوك بالملك واما مع
اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مط وجوزه آخرون مط وفصل قوم فقالوا
انه جائز في المنصوصة لا المستنبطة وهو اختيار المصنف اما الاول فظ فان القتل الذي
العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد
من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان
النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لواحد مع كون كل واحد منها علة
مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره
واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي له ذلك الفقر خاصة

والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعهما اي مجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية
لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون الباعث غيره او كونه جزء من الباعث فان بقيت
متساوية امتنع حصول الظن واحد منها على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان يرجح بعضها
فذلك المرجح لا بد وان يكون لامر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكهما بينهما فان المرجح هو
العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون
وجود الحكم منفكا عن الوصف الذي المدعي كونه علة قادحا في عينه وهو المدعي واعلم ان العكس لغة
رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله وحاصله سند راس السبعين بخطامه الى ذنبه وهذا ... قدس سره
البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم الخ اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق
الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة من تعليق نقيض الحكم المذكور
على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه بعينه وانما شرطنا باتحاد الاصل لانه لو رده
الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه
اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه وبمكنه
ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يتوقف اعتراف بوجودها فيه وان كان غير
حاصل كان الاصل القياس الاول نقضا على تلك الاولى العلة لانها موجودة فيه
مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكر
قوم وجوزه اخرون اما الاول فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة القياس
اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القياس اولا فان كان الاول لم يكن
قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان تكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان
الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين
لذاتيهما فجاز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل

فاذابين

فاذابين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر
كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين يجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع
حصولهما معا في الفرع فقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير
مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على نقيض
مدعى الخصم المستدل والقلب كذلك انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما
انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في هذا
في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفته وكذا فرعهما فعلم
المستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح تاثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم
التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب
قلبه اذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لانه قلب
القالب او اسنده بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر
لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القياس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على
ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه اي بمجرده
من غير ضميمة من العبادات وهو الصوم كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص
فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب
لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا
بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف الدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن
قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم وح يكون الجمع بينهما من كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا
بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القايس والقالب تعرض في دليله لتصحيح مذهبه
الا ان القايس اشار لعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم

اشتراكهما وانتفاء الثاني فقد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون
ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان انتفاء اي لازم
من لوازم مذهبه يوجب انتفاءه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الرأس
بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن
من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه فهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا
في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما
يتنافيان في الفرع اعني مسح الرأس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاحكام
المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية
كالنكاح ويلزم من فساد الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني
النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان
فساد خيار الرؤية ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال قدس الله روحه الرابع
القول بالموجب اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف
وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى
تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه على
الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما نصبه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع
واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه منتج لمحل النزاع او ما يلزمه
والحال بخلافه كقول الشافعي في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص
ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع
ساير الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل مأخذ الخصم
وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت

في المتوسل

في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاه وهو وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية
التفاوت في الوسيلة انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق
المقتضي له والثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا تكون
الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما ثبت قربة
فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول
بموجب ما ذكرت وامنع ما ذكرت من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت
قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي مقدمة غير
مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا
في العلية لان المدعي كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بين ذلك الحكم مع تحقق الوصف
فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يتبين
لزوم محل النزاع لما ادعاه دليلا كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع
ما ينافيه غير المذكور فان يثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان
يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين كون
التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الخلاف لاحدى مقدمتي
الدليل امر شايع والدليل عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى وحدها فلا يلزم منه القول بالموجب
مع بقاء النزاع قال قدس الله روحه الخامس الفرق وهو مبني الخ اقول سؤال الفرق
عند المتأخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين
حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة
وهي معارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوا اختلفوا
في انه سؤال واحد او سؤالان فمن ذهب الى الثاني جوز الجمع بينهما لكونه ادل على

الفرق وعينه الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف
يصلح ان يكون علة للحكم مغايرة للمعلل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل وجوب ا
القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في
الفرع ابداء ما يقتضي نقيض الحكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات
شرط له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق
اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود
معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل
عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين فانه يتوجه على القائل بتفسيرين جميعا اما من جوز تعدد علة للحكم الواحد فلا
فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل لان مآل المعترض من
الوصف المعارض للحكم في الاصل المنفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب
اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرها بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل
في التاثير في الاصل وعدمه في الفرع علة للحكم لان علة انما توجب عدم الحكم اذا كانت واحدة
اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل
الحكم بعلتين والعلل عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد
مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدم ذكرها بامور احدها المنع من
اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحة القتل بالزنا ولذا لو اسلم
المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد
من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق
منها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم

بالحقيقة

بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز باشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية
بعدم اقترانها بغيرها منها فاذا حصل الاقتران زال اشتراط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي
كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص ط هذه الاجوبة اما الاول فان اباحة النفس ا
الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس في جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى
والزايل بالاسلام ليس الحد بل كونه معللا بالردة فان قلت جاز ان يكون الفعل ذا جهتين
يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة
كما في الاكل عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال
بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحدة منها مفيدة لنوع من الاباحة
قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف تمسك من هذا الفعل ولا تبعة عليك
فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل وجه يقتضي تحجيره والمنع منه وليس الحرمة مثل
كون الشيء حراما من جميع جهاته ان الظلم محرم مع انه حوادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه
وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر فان المدعي يدعي ان الفعل ذو
جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة مثلا ودعوى انه اشتمل على جهتين يقتضي
كل منهما اباحته وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن التوثب
على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتماكل الشريعة في
الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما
دفعة واحدة ففرض سبق احدها على الاخر خارج عنه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما
اذا ارضعت اخت الرجل وزوجة اخيه صغيرة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا وجعل
في حلقها فانه يصدق في الزمان الواحد انها للرجل بنت اخت وبنت اخ وكل واحد منها
سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه

فانه يصير عالما وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلا خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على كل واحد
من الاسباب علة مستقلة بخصوصه للحكم المذكور والقول بعلية المشترك على سبيل الاستقلا
ل باطل لانه ان كان مانعا من علية اقسامه فالا ثبت الحكم من اجزاء العلل الكثيرة فهو ذلك
المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره
فان الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول
باشتراط المذكور خرق الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب
المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال قدس الله روحه الفصل
الرابع في شرائط الاركان وفيه نظر اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع
والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشرائط القياس لا تخرج عن شرائط
هذه الاركان فمنها ما يعود وهو على قسمين منها ما يتعلق بحكمه والثاني ما يتعلق بعلة ذلك
الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع
بالاصل في حكمه وانما يتحقق اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان حكمه شرعيا ان كان القياس
شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان حكم الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما المعتزلة فلان
الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقلية فكان القياس عقليا
لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع عقلية يتوقف على ثبوته في الاصل
مع تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع ولو قدرت المقدمة الاولى
اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان تكون الباقيتان سمعيتين فتكون معرفة
الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع
سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المصنف بقوله وفيه نظر لانم ان
الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى الاصل الى الفرع بناء
على الوصف

بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فان لم
يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف
في الحكم اولا غير قبل النسخ يكفي في صدقه كونه معتبرا في حال حين ترتب الحكم عليه ان قلنا
ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى ويكون نسخ الاصل تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم
الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة
بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الزيادة في الاعتبار انما هو لدون
الاصل الثاني متوسط الاصل يكون عبثا وذلك كالقول الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل
مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر لعلة كونه مطعوما
وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه علة العلة الجامعة بينه وبين اصله كالمالكي
الشافعي مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المرأة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به
في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين
للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم
في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت
به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت
الاستمتاع بتقدير الحكم بعينها الا ان عينها لم يثبت اعتبار الشارع لضرورة ان الحكم الثابت
معه بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى
المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم
الاصل القريب بالعلتين المتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين
فرعه وان العلة الاولى يقتضي ان تكون معرفة لذلك الحكم اولا باعثه مستقلة بذلك غير
محتاجة الى العلة الاخرى وغيرها انما مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة

الثانية اخذ الجامعة بعينه وبين فرعه علة الحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه
عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل معقولا بل
من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولهذا نقض كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين عندما
ا فانوي النفل اتى بما امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم
في الاصل ما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن
اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا
عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه
والا فيلزم انتقاضه فتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به من امتناع
اثبات الحكم به في الاصل لم نوافقها فاسد لان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي
ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته
في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا بلا
مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كالدال
على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن والالتزام فح لا يكون قياسه عليه ترجيحا
من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان تعدية الفرع اليه انما يكون
بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس
فيكفي طريقة النص تارة والاستنباط اخرى السابع ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع
وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة
وهو متراخ عن ايجاب الوضوء كما لا يخفى والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل
الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم
ثابتا من غير دليل وهو تكليف بما لا يطاق واما كان ثابتا بالنية فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد

قبل ذلك

قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز لان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير
ممتنع وانه مرتب وفيه نظر للمنع من قبل كون تقدم ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في
الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل
عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما ثابتا شرعا بدليل شرعي
الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس
اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون هو مستثنى عن قاعدة عامة
والثاني ما يكون مبتدءا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول
المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب للزكوة
ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة
عامة سابقة عليه وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون مشروع
ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كترخيص السفر
لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون
القياس قياسا مركبا اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة
بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله
غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب
الوصف فالاول انه يعين المستدل علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه ويعين
المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة الحر
المقتول بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص
ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص

فيه انما هو حبائه المستحق من السيد والوراثة لا العبودية وان سلمت ذلك فتنعت التعدية الى الفرع
لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت عندي بهذه العلة وهو
مدع لثباته ولا محذور علي من نفي الحكم لانتفاء علته اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع
وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل
وانما سمي هذا القياس مركب الاصل لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل
يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع
على العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم
الاصل واما الثاني فهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له
وجود في الاصل ام لا وذلك كقول الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثلا ان تزوجت هندا
فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود
التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان سلمنا انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق
من قال هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص
والاجماع الا منه عليه ولا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع
الحكم فيه ويسمى هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف الوصف في الجامع قال
قدس الله روحه البحث الثاني في شرائط الفرع الخ اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل
شرع في ذكر شرائط مضايفه وهو الفرع وهي ثلثة الاول ان تكون العلة الموجودة
فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشاركة بينه
وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين
القطع الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس
المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها

قياسا

قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل
القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع
مماثلة حكم الفرع لحكم اصله لا يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل
ومع مخالفة حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك لان القياس عبارة عن تعدية الحكم عن الاصل الى
الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك يتضمن
احدهما ان يكون الحكم المنصوص مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا
فالاول جائز عند الاكثر فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه
شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل
على انه لا يجوز استعماله عند وجود النص وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص
فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص
وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز
كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اظهر دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن
لا نسلم عدم جواز القياس لم لا يجوز قياس كل منهما على الآخر ويكون الغرض تأكيد الدلالة
اما الترجيح عند وجود كثرة النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر
بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع السمسم بالسمسم بالنص والقياس فيما
الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس فمنع منه الاكثر وجوزه
قوم وقد ذكر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا
في المنتخب في الثانية قال قدس الله روحه البحث الثالث في شرائط العلة الخ اقول
لما فرغ من ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط العلة وهي امور الاول ان يكون
العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة

للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لابد ان يكون معلوما
للقايس اذ لمكان من يعتبر في العلة النص كالمصلحة وموافقته بالتفصيل وان كان النص يدل
على تلك الحكمة في الجملة فلا يصح بكون العلة وصفا طردا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فايدة
في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة من
وكان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا
عليها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل
وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان يكون وضعا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع
الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر فالمراد بالحكمة عند الفقهاء
كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط
لها قال الاكثرون لا لخفايها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات
والاحوال فتعذر معرفة ما هو الحكمة من ضابط للحكم منها والوقوف عليه الا بعسر وحرج
وعسر وذلك على خلاف الاصل المالوف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية الواضحة دفعا للحرج والعسر المتعذر كما ان يعلم ان الشارع انما رخص القصر
في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المعتبر بالمسافة المعينة الى مقصد معلوم
ولم يعلقها بنفس المشقة لكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق
المشقة وان حصل زيادة المشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ لكان
ذلك يختلف ويضطرب وجوزه الاولون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها
والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم
وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انما نقيض لا علية العدمي لصحة حمله على
المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر لان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما في
الامتناع

في الامتناع والامكان كان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان ولانه لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا للحكم الوجودي ولا العدمي وانتم انما منعتم كونه علة
الوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان تكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات يكون
باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم الامتثال للعبد امر سيده يكون باعثا له على ضربه
وذلك امر لا يرتاب فيه الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم
ومنعه اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في التعدية سواء كانت
العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الربا
في البر لكونه برا اذ يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء
الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة امكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب
والشيء الواحد ولا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم
ما ذكرتموه من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او
الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حالة في المحل حقيقة بل هو متعلق به
لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز اهملا للزوم ولكن لا نسلم استحالة اللازم
واجتماع الشيئين المتقابلين للشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها
كما في الوجوب والامكان فانهما باعتبار جهة الفعل وجهة القبول الجهتين المتغايرتين اما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية
محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص فلو كانت
ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره واما المانعون من التعليل
فاحتجوا بان الفايدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة حكم شرعي وهو مفقودة
هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل و
متفرعة عليه ما تقدم فلا يكون مفيدا له ولا اثر في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع

من الحضاد الفايدة في معرفة الحكم كيف هنا فوايد اخرى منها معرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة
والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون مفضيا الى مقصود
الشارع وكذا الامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع خصوصية الشيء
التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية فلا حاجة
في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل
بالمحل لتعين الوصف المتعدي علة لسلامته عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم
من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد صح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة
متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الخامس منع
ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون
وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع جعلت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون
ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلق وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص
بمحل الحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المخالف
بان صحة تعدية العلة في الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على
التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع
بل على وجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان
اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا
لا يتوقف على صحة كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل الحكم
الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير
الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم ثبوت تحقق

الحكم

٦٤

تحقق الحكم بباعث لا يتحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا الا بمعنى انه يحصل الحاصل والثاني
باطل لما عرفت من كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم بطلان
قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاخر
المتاخر في المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي
استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء فيه لما
فيه من دفع وجوب الشاة صرفة لتحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه العلة
يوجب ابطال العلة المستنبطة منه ضرورة توقفها عليها على اعتبار ان الناس يشترط في العلة
ان لا يكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا ما وقع الاتفاق على اشتراطه هل يجوز
ان تكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاولون فقالوا انه
قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم
بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة
يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصح للعلية للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض
والاصل عدمه وان كان متاخرا فلا يصح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم
بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل
ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة فهو على ثلثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير
واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية لغلبته على الظن من
ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذا
المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع
تعم ويجوز التقدم ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه
علة لقران الحكم الاخر كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فان هذا كانت متحققة قبل

بتحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع لقران الحكم بها
ولم يستلزم تخلف التحريم عنها نقضا لجواز المقارنة ونمنع من عدم الاولوية لانا نفرض
الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للآخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة
من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين
لنا انا لما اشترطنا في العلة بتنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين
او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان تكون مركبة واما
المجوزون ممن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم
المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب الحكم لوجوب العمل
بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشئ علة صفة لذات الشئ واثباتها
عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تعقله مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة
عليها كما تقول هذا علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشئ
علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول صفة الواحدة بالشخص في المحال
المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون
لها نصف وثلث وهكذا وهو غير معقول وان حصلت في جزء واحد كان العلة
بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري
لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج
والا ان المجموع معنى كون المجموع علة قضى الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة
وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها سلمنا لكن نمنع الحصر
لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشئ خبرا وامرا و
نهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية واما من
يمنع ذلك

يمنع ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية
لكانت قائمة بمحل فكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية
لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بمحل فيثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل
واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شئ من الاضافات المطلقة ومن الخصوصية
فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل بما
تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام
الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض عليه المص في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق
الاضافة وجوديا ان تكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان
المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا فان الفصول علل
للنوع فاذا كانت موجودة استحال ان تكون عدمية قال قدس سره وحه البحث الرابع في
شرائط الحكم يشترط ان يكون الحكم اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان
احدها مختلف فيه والآخر متفق عليه اما المختلف فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب
جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم
الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما
الاول فاختاره اكثر المتكلمين وفيه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه
من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة
اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد
فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم
العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة
في المثال الاول ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو

وهو العالمية والصواب انه يقال في مسالة الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما الشاهد
فان الجامع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد جنيه ليس جامعا
بل الجامع الحدود والحد هو الماصدقة على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه
هو العلم وهو المشروط بالحياة التي هي الشرط لان تقديره حكم الله هكذا الله تعالى له علم
فله حياة كما في الشاهد فان الحيوة هي المط اثباتها في الفرع والصواب ان يقال في مسالة الله تعالى
حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع
فمثاله صحيح لان الجامع هو التخصيص بالاحكام وهو الدليل على اثبات الاحكام المطلوب اثباتها
في الفرع وهي الارادة والعلم واعلم انه مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم ثبت
في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من ثبوت المقدمتين
~~احدهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا~~ ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى
اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه
ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة
بل جزئها لان المراد من تمام العلة ما يتجمع كلها لابد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر
وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن
تحصيل الحاصل بها من المقدمتين عسير جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لابد وان يكون
مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتشخص ح يمكن ان يكون للتعين اثر في الحكم وهو مفقود
في الفرع ظنيا فاختار المط انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير
كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور
العقلية المقاصد العلمية والمطالب العقلية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين
اللتين مبنى القياس عليها متعسر بل متعذر وهل يجري في اللغات انكره جمهور الحنفية و

واكثر

واكثر الاشاعرة كالامام ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكي
انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتج لعلي ذلك بوجهين الاول اذا رأينا
عصير العنب لا يسمى خمرا قبل شدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت يسمى خمرا ثم اذا
زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة المدوران فاذا رأينا تلك
الشدة حاصلة في النبيذ حصل ان ظن علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول
ظن تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والذي في
امثال ذلك الحجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين
بالرفع واستمر ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا و
احتج المانعون بوجهين الاول ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جواز
كما لو قال المالك عبيد سوداء عتقت غانما لسواده ثم قال وقيسوا عليه فان الحاكم لا يعتق
باقي عبيده فكيف يجوز اذا لم ينقل عنهم التصريح الثاني ان القياس لا يجوز الا عند
تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه
لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل
اللغة قد استعملوا القياس فيما مكتسب الاداء كالنحو والتصريف والاشتقاق مجموعة
بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام
المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب
العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول عنهم بالتواتر
ويمتنع من عدم جواز القياس على تقديره النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
امر شرعي فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك

وجعل المال المسروق علة للقطع لا يوجب ضبط ذلك وفيه كذلك بمعنى الثاني فان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن الزنا واللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود ههنا ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع لايقال الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانه نقول هذا باطل لان العلية الوصف لكونه صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى التوسط واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الخمس مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فنحو الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف فيجوز تاخير الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى مع هذا الحكم في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم صحة المناجات بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من القياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في المقدرات والكفارة والحدود

والرخص

والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يكون في الاحكام العقلية المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على ثبوتها فيه وهذا امر يتعذر في المقدرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات في مواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع السارق الرقيق ولم يوجبها في حكاية الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واخش فحينئذ لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن لجواز خطائه وشبهته فيندرئ الحدود بها لقوله ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارة على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرأ بها الحد والا لاطرد فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار ولا بالشهادة عن غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقلها فلو تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الوصف مختصا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الحنفية نقضوا اصلهم فقاسوا في الحدود وفي الكفارات فانهم قاسوا فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا وانهم زعموا لان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه خلاف مقتضى العقل والعمل عليه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص حيث قال الله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات

فقدته سوا تقدير اعلى تقدير وقالوا في الحمامة اربعون لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو الى
ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا باخراج ينزح ولو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من
دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المص بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ
كما في الدلو العبري ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكور اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة
والعرو الذي يتقيد به نزح ما ينا الغزار في على البير الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء
مائتان وخمسون دلوا فقال انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البير لا يزيد على
ذلك واما المعض في ظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة
كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان
الرخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال قدس الله روحه الفصل الخامس في
بقايا مباحث القياس اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كان العلة الجامعة بينهما منصوصة
كالحاق الضرب بالتافيف في تحريمه للوالدين بجامع كف الاذى عليهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل
والانوثة في الفرع وعلمنا عدم الالتفات للشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي
فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقتل القياس بالمثقل
على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس اما قياس علة واما قياس في معنى الاصل
فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل
كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياسا
العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس الدلالة وهو ما صرح فيه بالجامع
نفس الباعث على الحكم ويسمى قياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين

الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول
بواسطة الشدة المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني هو المسمى بقياس
الدلالة وهو ما صرح فيه بالجامع نفس الباعث على الحكم ويسمى قياس الدلالة للتصريح فيه
بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به
على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة اليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في
وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير الجناية واما
الثالث فهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في
الامة بالعبد في تقويم النصيب للشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما ويسمى بذلك لانه
لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال قدس الله روحه الثاني
لا يجوز القياس في جميع الاحكام اقول القياس لا يجوز في كل من الاحكام الشرعية
لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكاعداد
الركعات وتقدير نصب الزكوة ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا
لكان فرعا على اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل حتى لا يمكن اثبات احكام
الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية
كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من
الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا يستلزم احلال كل بيع واما على رأي القائلين به فلان التنصيص على جملة الاحكام
الشرعية امر ممكن وهو مقدور لله تعالى يصح منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك
الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد
لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك

لان الجايز على احد المماثلات جايز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها بل هي متضادة وا
واشتراكهما في كونهما احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع
ابو اسحق الشيرازي جريان القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر
النفاس واقل الحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع والى الجواز
القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة لقتال او صلح وكفراته وافراده في الحج
فانه مثل هذه مطلب ليعرف لا يعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال قدس الله
روحه الثالث هيهنا نوع من القياس الى اقول هذا نوع من القياس يستعمله المتاخرون
ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع كان ثبوته معللا
بالمعنى الفلاني لمناسبته ذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت
الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة
عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها فينتج نقيض
مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولانه يثبت علة
الحكم المعينة في الفرع اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مقيسا
على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات حكم الاصل للفرع
لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي
واثبات احدى مقدمتيه بالقياس وهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما تقول لو لم يكن الصوم
شرطا للاعتكاف في نفس الامر ثم يبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس

على

٧١

على الصلوة بان تقول ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر كالصلوة
فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك وقاعدة
قريبة من الاول ظاهر لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها
لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر
وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا قال قدس الله روحه المقصد
العاشر في التعادل والترجيح الى اقول لما عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه
كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح
وما تقدم من المباحث عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها
عن البحث في الاستصحاب لانه احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كما
وقد نقله في البداية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات
واعلم ان تعادل الشيئين بالذات عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن
تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية
لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول
المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال
بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما
محالان واما الامارات المفيدة للظن وقد يكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا
شك في جواز تعادل امارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول الغيم المتواتر
في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر
وعند الالتفات الى الزمان الخصوص وعلم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن
انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه

منهم احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عنده وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الآخرون تتساقط الامارات ويرجع الى الحكم للعقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت فان الحكم وهو الوجوب الاستقبال للقبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان استدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل في كل مائتين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه اعطى فقد ادى الواجب والا ولوية المصلي في الكعبة بتخييره في استقبال اي جدار شاء وفيه نظر فلانه لا تنافي بين الفعلين لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان والا على الموجب في الباقي فيكون الواجب جميع الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة والامر الكلي على ما تقدم تحققه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاستماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائزا لوقوع

عقلا

عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو محال للتنافي بينهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين فهو مقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا من الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المصنف وجعل الحكم التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب يثبت في حقه كالمسافر اذا حضر موضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على رجل درهمان فقال له ان دفعت الى الدرهمين اخذتهما وان دفعت الى احدهما اسقطت عنك الآخر فانه تخيير ولا يلزم كون الدرهم مباحا في التحقيق وهذا ان يقال لان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او امرتبا على قصد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يلزم من التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما

اراد كما يلزم في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير
الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الا عود عليه والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم
ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس
في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل
دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد
بحكمين مختلفين وقضى عمر في المسئلة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذاك على ما
قضيناه وهذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك على صورة التخيير بل على ان تغير
اجتهاده وظهور رجحان الامارة الموجبة للحكم الثاني قال قدس الله روحه اذا تعارض
الدليلان فاما ان اقول تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلثة
اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين فيتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد
الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم
وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل
بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين لتقوى ووفور
وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة للصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة علته
الوصف المذكور بان نقول ان العلة هي الرجحان المألوف من الصحابة اعتباره والعمل
به وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات اذ لم يكن العمل بها من وجه دون
اخر ولو امكن ذلك بتعين وكان من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء
مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا

علنا

علمنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول
اولى واعترضه المصنف في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة لاحد
الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين و
ابطال الاصليين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان
من دليلين فهو باطل فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاءه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل
اولى من التعطيل والثاني كونهما يقينيين لا يتصور الترجيح بينهما لانه فرع على تعارضهما و
التعارض في اليقينيات ح اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة
عند
من الضرورة اما ابتداء او بواسطة مبادئها اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا
اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر
اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والضروري
بان ما لزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين ا
المتنافيين ملزوم للقدح في الضروريات وقول المصنف في تعارض بينهما ح الا ان يكون
احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله
فيه نظر لان قابل التاويل لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات
فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان كلا
من الدليلين جزء يقيني فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما
يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل
لليقين اللازم للدليل فلا معتبر به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون بين تحقق الامارة
المفيدة للظن ولهذا عرفه المصنف هنا بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها

وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد
يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم به العمل
او الظن بشيء من حيث يندرج فيه الامارات قال قدس الله روحه البحث الثالث اذا
تعارض نقليان رجح الخ اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من
وجه كالخبر الواحد فانه مظنون في متنه ودلالته او من وجه دون وجه كعمومات الكتاب
العزيز والسنة المتواترة وكالخبر الواحد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة
والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان نقليين وقد يكون
احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة
غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص قبل ما ما عدا ذلك فاقسام الاول وهو ترجيح النقليين
خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها
ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك
الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد
وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا
للرجحان وهو ما اذا كان المخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان بين الرسول
بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان رواته ثمانية لان الظن الحاصل بهم اقوى
ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصوم
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا ضم اليه الاخر كانت الاحتمالات اربعة ومع
الثالث تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاحتمالات
ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذا صدق واحد منهم كان في
كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط

المتوسطة

المتوسطة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر
وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول
وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالاته اربعة ويكون الخبر فيها حجة في حال
واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان
اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر
وهكذا كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها مع ضعف الظن عند تعدد الوسائط المتوسطة و
حتى انه ربما ادى هذا الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا
الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الواسطة الى حد الشذوذ
والندرة كان مرجوحا لان الغالب على الحديث على القانون المعتاد والطريق الماخذ الغالب
ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا طاب ثراه في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان
الاقل انما يكون هو ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساوت في الصفات اما
اذا تعددت وكان صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او الكثرة انما هو
مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها اذ كل واحد من اقسام الترجيح الاتية
فانما يبحث عن الترجيح مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن
بالصدق في الاكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل الاكثر يرجح من جهتين
وينعكس الحكم كما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند
التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفة كما قلنا الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة
وهي امور الاول رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما لا يجوز وبين
ما يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تأويله ويسئل عن
مقدمته وسببه ويستخرج حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك

العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم
الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه حاضرة وربما كان ذلك سببا للاخلال والوقوع في
مهاوي الاشكال وقد لا يتوهم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث باللفظ
فلا وهو يرتبط لما ذكرناه الثاني رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز
عما ذكر من تحليل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الازهد وهو المعرض
من متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعتراضه عما يثقل النفس
ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والمنافسة على تحصيلها وترجيح رواية
الازهد وهو الاكثر اشتغالا عن الزاهد لان احتياجنا به السوال واقل منه عن العوائق اكثر
فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها
لان العارف باللغة العربية استمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرته على معرفة المقصود
بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف
بالعربية يفهم المعنى ويعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها
ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين صاحب
الواقعة والاخر ليس كذلك موجب لرجحان رواية الاول وعلى الثاني لان اهتمام صاحب
الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية من كون النبي صلعم تزوج ميمونة وهو حلال على
رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي
قبل النكاح عن الرسول صلعم السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك
لان مجالستهم يفيد استعداد التفطن والفهم الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر
غيره وكذا رواية من جالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك السابع رواية
من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رأى زيدا

وقت الظهر

وقت الظهر في البصرة وروى الاخر انه راه في تلك اليوم ببغداد فيتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر
من الاول فكان روايته ارجح اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور الاول رواية من ظهر عدالته
بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته
بالتزكية الثاني من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او
بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة
الثاني الثالث رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبت
عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن العدالة الاول الرابع رواية من ثبت عدالته بتزكية
العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب
الخامس رواية من ثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية
من زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح
من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته اما التراجيح الحاصلة بسبب الذكا فهو على وجوه الاول
رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث ارجح من رواية
الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث رواية واتم
العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا
الحديث حال سلامة عقله او اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم
ويعتمد على كتابه لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من
الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ صحيح واما الترجيح
بسبب شهرة الراوي فامور الاول الكبير من الصحابة او من غيرهم بخبره راجحة على رواية غيره
لان دينه كان يمنعه من الاقدام على الكذب فكلما علت منزلته وارتفاع منصبه منعه من
ذلك واذا انتفى مواقع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روى ان امير المؤمنين عم

كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر ولان القدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تمييزه عنه لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم والاخر متفق على رفعه الى الرسول صلى الله عليه وسلم فالثاني راجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة تلك الحكم دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة وما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المعتضد بحيث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف ذلك بعض ابن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يمكن لاحد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وعدمها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حال عدالته وجرحها لكل واحد فكان الوثوق

بخبره أعظم

٧٦

بخبره اعظم وارجح فزيدة رجحان خبر من يمكن من معرفة عدالة كل واحد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وسلم الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صلى الله عليه وسلم قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسنده فذكر الواسطة فانه لا يكون حكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال ذلك فكان الاولى والجواب ان قول الراوي قال الرسول صلى الله عليه وسلم يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو محمول على جازمية يمنع اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال كذا او سمعت كذا او رايت كذا وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما لو قال عن الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا يرجح على المسند لانه في معنى قوله وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل ثقة كمحمد بن ابي عمير من الامامية رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي امور الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا للحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم والمدنيات بعدها فيغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي عن المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الثاني يرجح ما ورد بعد شركة النبي صلى الله عليه وسلم وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته صلى الله عليه وسلم وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول

مقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال صدوره في اول
زمانه وقبل ثلثة الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره
في اخر زمانه عم وهو كالمحتمل للمتقدم فتساقطان وبقي الرجحان للسابق بغير معارض
الثالث ان يكون الراوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وروى
الاخر متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتاخره عن الثاني وقال بعضهم ان كان
متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول عم لم يمتنع من تاخر روايته عن
رواية المتاخر واذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر وعلمنا ان اكثر روايات
المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه نظر فان
احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار
ان روايته قد علم تحققها في زمانه المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية
المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون
بعد اسلامه فيحتمل تاخرها من رواية المتقدم وتقدمها عليه فاذا احتمال تاخر رواية المتاخر
في حالتين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون الاول اغلب
على الظن من تاخر الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا والاخر واردا على سبب كان
الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب
يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا لم يقل به الا انه يفيد رجحانا
واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب
فاما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا
والخاص مقدم على العام الثالث الترجيح العائد الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة
الاول يرجح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذ كان عم افصح العرب

وقال

وقد قال انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد كلامه عم حتى ان بعضهم رده محتجا بانه
عم لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان راوية نقل الحديث بكلام نفسه وعلى تقدير في الفصيح ارجح
منه جماعة الثاني يرجح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة
بمرتبة لا ينبغي اذكرها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح
لمشاركة غيره له وقال اخرون لا يرجح به لانه عم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا بعد
في كتاب الله العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من
مشاركة غيره له عم في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى الثالث الخاص
راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق
المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة استغناء
الحقيقة عنها وضعفه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز
الذي هو المستفاد اظهر دلالة من الحقيقة لان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا
فلان سخي وفيه نظر فان رجحان المجاز على الحقيقة لان قولنا فلان باعتبار امر خارج
كاستعمال والعبرة لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار
او مع اعتبار مثله الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال
عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا
يحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل
ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم
وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي اذ لم ينقله
الشرع فهو لغوي عرفي وشرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل
على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى ولو احتاط هذا التفصيل المذكور في النهاية وفيه نظر

فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح مدلولي
ولا الخبر الواحد على الاخر واما القسم الثاني فلانه عدم رجحان الدال بالوضع اللغوي
بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقول ويكون
اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ثم اذا لم يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن
موضوعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى ما الا ما ابقاه على موضوعه
او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص
لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول لبقائه على تمام مسماه السابع الدال على المعنى بمنطوقه
اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم
هذا في مفهوم المخالفة وفي الموافقة ليس كذلك الرابع في التراجيح العائدة الى الحكم المدلول عليه
وهي ستة الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لاصل الحكم وكان الاخر ناقلا له كان الناقل
ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكم معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا
لكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الاخرون
بان حمل الحديث على ما يستفاد من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ
فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو
جعلنا المقرر متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك
الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم
متاخرا اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا بالرجحان للناقل على المقرر وهو المدعى للاولين
ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد

احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيهما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين الثاني
اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عم ما
اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام على الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع منه
مفسدة ولان الفعل ان كان محظورا ففي تركه خلاص من اللوم والعقاب وان كان مباحا
لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعل ويكون حراما فيقع في
اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم
الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل الثاني التعزير والنافي لم
يكن على وفق الاصل والمثبت على خلافه فكان الثاني ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد
ان لم يوجب الجزم بانتفائه فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط
الحد لقوله عم ادرؤوا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر
الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت
على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون
زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت لهما موافقه راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما
ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين ارجح على النافي له
الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان
الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسبب سرعة الانقياد
وسهولة القبول السادس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيد ما والاخر
خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير ولي
فنكاحها باطل الثالث ما يتعلق بالترجيح بالامور الخارجية وهو ان يوافق احد الخبرين عمل علماء
المدينة او الاكثر من العلماء او الاعظم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر

واعراضهم عن الحق لا بد وان يكون الامر موجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف
بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وكذا
الاعلم والافضل لان كل منهما منهما العالم والفاضل قال في تعارض الاقيسة وقد عرفت
ان القياس ليس بحجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم وح يكون التعارض بينهما
قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه
من علة لذلك الحكم منصوصا عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر
ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب
على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علية اصل احدهما مفيدا قطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا
لو كانا نصين على علتين ظنيين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في ترجيح الاخبار كان الراجح
اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال قدس الله روحه
المقصد الحادي عشر في الاجتهاد وفيه اقول لما فرغ من مباحث القياس وتعارض الادلة
وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام اما في ماهيته او اركانه او مقدماته او احكامه اما
الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق الامر من الامور
مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا
يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي
والاصطلاحي وقولنا من الفقيه يخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق
تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم
كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي
وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي

والظن

والا لكان استفراغ الوسع لفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون الاجماع وخبر الواحد
والقياس حجة اجتهادا او استفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي يكون اجتهادا وقال الا
حزون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم
عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما
بعده يميز المعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في
طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييده بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وبقولنا
بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك
سمي المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي
بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد
واعلم ان الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم
لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيرها منا
المناسك والرهن والاجارة فمن اجادها وبحث الايات والاحاديث وما وقع عليه
الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية
ما في الباب ان يقال شذ منه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به لانه
لما احاط بدلائل تلك المسائل على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من
المسائل في العلم بتلك المسالة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول وربما احتجوا
على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة
وثلاثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مجتهدا
ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال
عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلم منا

من المسائل فلا تحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف المفروض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة
بتلك المسائل عنده قال قدس الله روحه الثانية في انه لم يكن متعبدا بالاجتهاد الخ قول
اختلف الاصوليون في ان النبي صلعم كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال
احمد والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي من غير قطع وتبعه
كثير من الصحابة واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوزه في الامور الحربية
دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد
ان ليس بوحي الثاني انه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز
التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له ان يعول على التعويل
على الاجتهاد فيها الثالث ان مخالف النبي صلعم في حكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس كافرا
بحكم النبي صلعم فانه ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر والمستوجب للاجر ليس
لا يكون كافرا الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد فلم يكن موقوفا في شيء من الاحكام على الوحي
لان حكمه في العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك لكنه توقف في وقوع الواقعة التي لم يشرع فيها حكم
حتى جاء الوحي لما جاء له التوقف لكنه توقف في كثير كمسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا
بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي صلعم الاجتهاد لجاز لجبرئيل الاجتهاد والتالي باطل والا لزم الشك
في الشرع الذي جاء به محمد صلعم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل عم والمقدم مثله
احتج الشافعي ومجوزوه وموافقوه على جواز اجتهاده عم بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل
بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله تعالى افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول صلعم
بالاجتهاد مع عمل الامة كان الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم

لما استأذنه

لما استأذنه قوم في التخلف عن الخروج به الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم
حتى يتبين الاية عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فيتعين ان يكون عن اجتهاده
عم الثالث قوله عم حين امر الصحابة بالتمتع لمن تخلف عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فيتعين كونه اجتهادا والجواب عن الاول
ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما في غيرها
فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد الرسول عم مطلوب بعد نزول الوحي بل يمتنع من المستويين له وقد سلف بيان
ذلك وعن الثاني ان العفو عن الصحابة مسلم لكن لا دلالة على العتاب بل الظاهر انه يقصد به
التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله
او غفر الله لك او عفا الله عنك لم كان كذا من غير ان يخطر بالبال ان له ذنبا او جرما يعفو الله
تعالى عنه او يغفر له ويجوز ان يكون اباحة تاخر المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطة
باذنه عم لهم فيه ويكون مخبرا في ذلك عن ان الاولى ترك الاذن فيصح اسناد العفو منه اليه عم
والحق ان العقاب لا يتوجه اليه من الله تعالى على شيء اصلا مع كونه عم لا يقول ولا يفعل الا
بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على
ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيه لعدم تعقل معانيها بل
مستفادة من الوحي بعينه لما تلبس بالحج قال كما تم وحي الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع
وانه لا يجوز العدول عنه الى القران تاسف على تلك الفضيلة ولقائل ان يقول تلبسه بالقران
بالقران ان كان بوحي من الله تعالى استحال التاسف على فعله والا كان قولا بان في افعاله عم
ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه في غيره فاختار ما هو عدل
عن الاخر الذي هو الافضل قلنا حينئذ ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عالم الكلام والا كان
في افعاله ما ليس بوحي قال قدس الله روحه الثالث في شرائط الاجتهاد الخ

فوات

اقول الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة
للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التفهيمية وا
والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان
اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بانقسام الى واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان
يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو باللغة العربية
لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتهما
ومعرفة ما يتبعها كالنحو والصرف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة
هذه الاشياء واجبة على الكفاية ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال
على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث
يرجع اليه عند الحاجة كالمنتهى والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على قلبه وكذا
الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله كما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة
الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك
لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم من الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز
ذلك عليه فلعله لم يقصد في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه
وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه والثانية ان يعلم
من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهرا اذا تجرد عن قرينة صارفة له
عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر ا
الدلالة على معنى تجرد عن القرينة الصارفة عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى
وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر

مغايرا

مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب ا
الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تع حكيما منزها عن فعل القبيح
والاخلال بالواجب متوقف على كونه تع عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه
عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تع واتصافه بالقدرة التامة
والعلم العام والارادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق
الاسلام والايمان الا بها وكونه تع مرسلا للرسل حتى يحصل منه التكليف والعلم بالرسول ص
وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات ا
الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا الابتناء على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون
من صدور القبائح عن الله تع ويجوزون اخلاله تع بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تع
بالاغراض وبذلك يمتنع دلالة المعجزة على الصدق وتجويزهم ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق
امتياز المحق من المبطل في دعوى النبوة وتنهدم قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد
الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب والسنة ا
النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها على قلبه او يكون عنده مدونة
في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا
على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال
اعني رواة تلك الحديث من العدالة والامانة والثقة واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف
صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية وذلك نحو خمسمائة اية واما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والتوحيد
والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة
على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا تجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والادعية وما يتضمن

حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية منها وكيفيته ولا انها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يحيط بها اذا طلبها الرابع
ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه اي بما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان
جاهلا بها او يشتبه بالجاهل ان يؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقع في الغلط اذ الاجماع
من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن
والجواز لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما
بان يعرف ان له في المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه ان تلك
هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها ولا في شيء من ملزوماتها الخامس
ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون من التمسك بها الا مع قيام دليل
صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما يأتي
بيانه وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء على ايجاب ما لا يتم الا به السادس ان يكون
عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون البرهان منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا
يحصل ويتوقف به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية
او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرها السابع ان يكون
عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز والسنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف
الناسخ ان كان دالا على حكم مناقض للحكم المنسوخ اي لو دل على رفع الحكم الاول السالف او
الحديث السابق فلا يشترط العلم به منفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ما هي
في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ معه وكذا الحال في معرفة
العام والخاص والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات
والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه فتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة

على ذلك كله

على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع
استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه
الثامن ان يكون قوي استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من
النصوص من الكتاب او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متنبها للوازم المقرونة
والحاجة للاحكام ومتعلقها واعلم ان اجتهاد هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق
اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا العلم بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول
المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم ف ولنشر الى بروحه الفصل الثاني
المجتهد فيه وهو الحكم لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو احد
اركان الاجتهاد وهو حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل
للاحكام الحسنة والقبيحة بالشرع فخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووجود الصانع
وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي خرج الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون
الاجماع وخبر الواحد حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وبقيد عدم الدليل القطعي
خرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة
وتحريم الخمر والميتة وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمخطئ اهل فيها الفرع كما فعله
فخر الدين في المحصول بعد وروده عليه النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري
عرف مسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين
بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم فيها لزم الدور وينتقض هذا ايضا بالحديث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية ولم
يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجتمعت عليه الامة من المسائل الشرعية النظرية
مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت

بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور ولا اصلا قال قدس الله روحه الفصل

الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اقول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي تقع بها التكلف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ مأثوم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبد الله العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المجتهد باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من وجود نصب ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور بالعلم في الايتين مواجهة للرسول صلى الله عليه وسلم وله من وفور العقل ودقة النظر وكمال القدسية ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه فلما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل قائم على وجوب التاسي بالرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل ثم اختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه الاختصار ان نقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون الثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي

ابا بكر

٨٣

ابي بكر والمعتزلة ابو هذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة لحكم بما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك الاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة والاول لقول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران ولمن اجتهد واخطأه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول بعضهم وهم جماعة ولكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالات لخفائها ولهذا كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة وقال آخرون انه مامور بطلبه ولكن ان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف فصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تحقيقا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاق الاثم ونفاه الباقون ان القاضي اذا قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه وبيانه ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق ثم ان كان الثاني كان اعتقاد

اعتقاد كل منهما خطاء لذلك ايضا فاذن خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون كل
مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكرتموه لا دليل على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة
غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احد الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال
وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه
اذ المجتهد اذا دله الدليل الظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل
عن الامارة المفيدة للظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطا احدهما في اعتقاد رجحان امارته
خطاؤه لحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني اذ المجتهد اما ان يكون
مكلفا بالحكم بناء على طريق اولا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان
تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول
ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون
تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر اولا والاول يوجب
تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على
الاخر اولا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني
وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما
وعلى التقدير يكون الحكم باحدهما على التعيين خطاء فثبت انه على تقدير لا يكون كل مجتهد
مصيبا وفيه نظر لان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة
خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لا في نفس الامر فلا يلزم خطاء مخالفه في ذلك الحكم
لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد
ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض او رجحان
امارته عليه — قدس الله روحه البحث الثاني في الحادثة ان نزلت بالمجتهد الخ اقول

اقول

الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة او تتعلق
بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده فان استوت عنده امارة الثبوت
وامارة النفي تخير في العمل باتيهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى
فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع مما يجري فيه
الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا جبرا اما بان يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى
حاكم يفصل بينهما ان وجداه فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه فيها بحكم لم يكن له
الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع ورفعه بكنايات مثل قوله
للمرأة المدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط على وطئها
غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل له عليها
رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن اجنبيا
اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان
الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان
ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا فان الاعلم والازهد تخير
في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى
في الاقوى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان
قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه
او في حق غيره فالاول لو خالع ثم اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق
مثل امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم
بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لاجل
حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقرره فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها فلم

ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفيه نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشئ عما هو عليه فان كان الحل ثابتا
في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان تزوج العامي المختلعة
ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحته ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما
لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء
القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقضه لحاكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي
من اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه بالحكم وعلته نصا قاطعا ويثبت تلك العلة في الفرع قطعا
فانه ينقض لجامع الظهور خطأه قطعا اما لو تغير الاجتهاد للتأبد بالحكم والقضاء بالاجتهاد
الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده
المتبدل لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يقتضي الى
عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها قال قدس الله
روحه البحث الثالث المجتهد الخ اقول المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه
وهو ذاكر له فهو مجتهد يجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان
اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا عمل بما افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاولى ان يعرف
من استفتاه الا رجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما
يعول على قوله وفتواه فاذا لم يعلم ان هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما
روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب
رسول الله صلعم وذاكرهم فكرهوا ان تزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال
سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجدد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يستند في حكم
الى دليل وامارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على الظن ان الطريق الذي تمسك به للحكم كان
طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له ان الظن الذي افتى به حق فجاز الفتوى

لوجوب

لوجوب العمل بالظن قال قدس الله روحه الفصل في المفتي والمستفتي وفيه الخ اقول
يشترط في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير الايمان ولا حكمه لانه لم يحكم بما
انزل الله فيكون كافرا او فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت
عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي
والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن
رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان
الفتوى والحكم مع الجهل تحكم في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى
والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي
والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك تحكما في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان
الاية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل
اتفاقا وح يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم واما في لفظ العلم بان
يحمل على ما هو اعم من معناه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا ينفي الفتوى والحكم اذا استند
الى التقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول صلعم وهل لغير المجتهد
الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة
من الاصوليين لان الغالب ان المسئول انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء
بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة وايضا عدم الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل
فانما يسئل عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس و
الاغراء للمكلفين بالجهل بخلاف العالم اذا سئل للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل

عما عنده مما قاده الدليل عليه فجوابه ح بما اخذه من الغير تقليدا لكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه
قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به فيلقاه حيا او ميتا وفصل اخرون فقال ان حكى
عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته
حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فانه لا يبقى للميت قول وفايدة ذكر مذاهب المجتهدين
بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة
المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه
منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمراة الرجوع
الى زوجها في احوال الحيض والناس لحكمها عن المجتهدين وحكم المحكي لها حكم السامع في وجوب
العمل به اما اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلعم كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام
ولولا وجوب العمل عليهم لما كان للانفاذ فايدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى
المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي يكتب الكتب بالاحكام وينفذها الى
الافاق وان لم يثق به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وصوا
احتنا المعتمد [illegible] قدس الله روحه البحث الثالث الحق انه يجوز للعامي [illegible] هذا يشتمل
هذا البحث عن مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا واتفق
المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد و
قال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان تبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي
الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الاية اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرق
وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل
اجماعا او مكلف بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب

التعلم

التعلم لكل من المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المط وعن فظو للمنع من كون المراد بالتفقه
الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلعم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من
ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم الجواز على بعض الاخر حتى يكون مقلدا الثاني ان العامي اذا
نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين
قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب الاستدلال عليه وان كان مامورا
فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة
الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل لانه اما ان لزمه الاستدلال فيما من
حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول صلعم والائمة
بعده لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل
عاقل عند كماله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق
فتعين التقليد وهو المط المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود البارى
تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي صلعم واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك ابو عبد الله بن الحسن البصري والحشوية
والتعليمية وجوزوا التقليدية بل ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم فيما هو من اصول
الدين واجب على النبي صلعم ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذا الاية مما تقدم من دلالة وجوب
التاسي به صلعم ولان الاجماع واقع على ذم تقليد غير المحق لما لم يؤمن ارتكاب الخطاء وانما يعلم
المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم
من كونه مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج
المجوزون بان النبي صلعم لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يحكم بايمانه

وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والحوالة على تقدير تسليم اكتفائه منه بذلك فانما هو
لعلمه بانه يكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وانه لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب
عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل
قوله تعالى انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض قال قدس الله روحه البحث الثالث
العامي يجب عليه التقليد اقول الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد وقبل فوات الغرض من حكم تلك الواقعة
تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين
عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده
اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه لا يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه
احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد
الصحابة تقليد الصحابي دون غيره وجوز محمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون
ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف
الاول واحتج عليه بانه يتمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله
اما الاول فلانه مفروض اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل
من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل
من تقليد المجتهد المغاير يتوقف على صدق ذلك المجتهد من ان ما خبره هو الذي اداه اليه
اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى
الظنين المستندين الى طريقين شرعيين واجب اجماعا قال قدس الله روحه
البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي اقول الاتفاق واقع على انه يجوز

للعامي

٨٧

للعامي استفتاء من اتفق لان احوال العامة كما ذكرناه بل هو راجع من حيث اصالة عدم العلم وكون
العامة اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى ذلك
الا بعد كونه مجتهدا فيحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله
تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم منكم من غير تقييد بالعلم بكونهم مجتهدين حقا بل الواجب
على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد
البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد
من الخلق او يرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال
المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من
العلم والتدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز للمجتهد
العمل بالامارة مع عدم اعتقاده لمقتضاها لقيام معارض بها او لغير ذلك كذلك لا يجوز
للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد
فان اتفقوا على الحكم وجب المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
الاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو
مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية
وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء
منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين
في العلم والورع معلوم واذا انتفى فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك
يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا
من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث عن ذلك وان ظن رجحان
احدهم على الباقين فاما ان يرجح في صفتي العلم والورع فيتعين الاستفتاء وكذا ان ترجح

على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى صفتي الامام
وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قيل يرجح الاعلم
لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدقه الاشد
ورعا في اخباره عن غيره وان كان الغير اعوز علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد او
غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقراين المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس
العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعامي الذي لم يبلغ
رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي
عنه لان ذلك تلبيس اذ العالم انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قلد فيه غيره
اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقل اليه ثقة او كتب اليه
كتابا يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد
المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف مع معارضة اجتهاد الافضل
الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويطرح ظن خطائه فلا يجوز تقليده
فاذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فربما
لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعينه اجماعا وجوزه بعضهم العدول عنه في مساويه للحكم
لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظن رجحان غيره لذلك المجتهد عليه في العلم
والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالارجح ويكون ذلك جاريا مجرى
تغير اجتهاد المجتهد واما تقليد مجتهد اخر في مخالف تلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء
في كل عصر يسوغون للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على
العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة
لها حكم في نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنع قوم

ولو عين

ولو عين العامي مذهبا معينا للمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل
الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم اذ التزامه لمذهب المعين
غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذاهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة
وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى
غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له الرجوع عنها الى الغير والاصح جواز الرجوع الى مذهب الغير
على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم قدس الله
روحه الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون الى لما فرغ من ذكر طرق الاحكام
الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه
الخلاف منها وهي مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى ره وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واحتج
المصنف ره الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي
ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة
الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك مع جهة
ارتياب في اكثر الوقايع اذ لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى قواعد العقلاء في امور
معاشهم واسفارهم كما هو في الحال في التجار الذين يكتسبون المعاد ويتحملون الاخطار
والمشاق بقطع المسافات البعيدة الموجود فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلد
الهند لطلب الادوية الحادة وسفر اهل البحر الى البصرة طلبا للتمر وما ذلك الا لما عهدوه
من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على
هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الوقايع
محوجا كان او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان

المستقبل ويقارنه الباقي له واما التعيين بزوال الحال الاول فيتوقف على وجود زمان المستقبل
ويتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان ووجودهما
متوقف على شيئين لا حسن لغلبة على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فلان
وهذا الاستدلال الحاجة اليه في اثبات الملكة المذكور لكونه اجلى من هذه الدلالة ومقدماتها
لان ذلك من كون في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذا لقعنا با الثاني الثلاثة الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه
ما يزيل اما حكمه مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة
دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين
الثالث الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة
ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ولا يسقط
فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون
الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول
في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان
اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه
فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم
اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم في الزمان
الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم
من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما ما حصلنا وان العلم بثبوت الحكم
في الزمان الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب
لا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي

العام

نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس قد اختلفوا ان النافي هل عليه اقامة الدليل على
نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه دليل على منكر الدين لكونه
نافيا ولا علم من انكر وجوب الصلوة سادسة وصوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على
النفي لتعذر رؤية الدليل على براءته وقال اخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى
وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات
المتقدم قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي متى كان حاصلا من قبل وتغلب
على الظن بقائه اذا لم يطرء ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب
وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وان الحكم بالنفي فيما لا يكون
متيقنا بالظن غير محتاج الى دليل فهو غلط لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة
فلا بد له من دليل يعلم به بحيث ذكره عند الدعوى لينظر فيه كالحجة على المدعي الاثبات و
وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز
للحكم باحدهما الا المرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية
وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك له والثانية نفي الحدوث في البداية
على وجود الله تعالى وحاصل الجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل على المنكر ليس لكونه
نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل على النافي بل الحكم الشرع وهو قوله عم البينة على
المدعي واليمين على من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة
وقد اسقط الحجة على بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع رد الوديعة وتلفها
ولم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب
صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة اولا انه لو كان ثابتا
لاشتهر اما لما لم يشتهر لم يكن ثابتا وتمنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل

على نفي الشريك عن الصانع نعم ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو قال قدس الله
روحه البحث الثاني الاستحسان وقد ذهب الخ اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها
وهو مسمى بالاستحسان والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة
استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان
مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس
المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال
الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل حكم في نظائرها الى خلافه لوجه
هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه
اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان
في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا ووهما فاسدا لم يجز
التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض
وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم
في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة
وقد تقدم البحث عنه واما الرابع فكذلك لان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح
متفق عليه اتفاقا ومحض النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني
بالاستحسان قال قدس الله روحه البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة الخ اقول
قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي اعني الذي ليس
من اهل البيت الذين ثبتت عصمتهم عندنا ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا والاخرين
حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والا فلا وانه ليس بحجة ولنا ان كل واحد من الصحابة المسند

اليم

اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من
المسائل كما في مسئلة توريث الجدة مع الاخوة ومن قال انه حجة امتنع عليه جعلها وعرفها وتناقضت
اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان المانع
ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض
الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض
الراجح والمساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير
استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في القاضي
عند تساوي المجتهدين عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم
الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي كما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق
وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس او غير ذلك لقضية سبر الادلة على انحصار ادلة الحكم الشرعي في
الثلثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
كان معدوما في الازل فالاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فيه
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم
او لو تراجع طرفا الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم لكونه ممكنا وعدم العدم
وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة
وينقل الجمهور عن الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقيا الثالث
اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او للعالم احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب فجوزه
يونس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على
واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت
الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر المنع
من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باختياره لاحد الطرفين وملزوم الحكم بذلك
على تركه سلمنا لكن لم يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه اللهم الا ان يقال
المراد تفويض جميع الحكم اليه في كلامه حق في اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص ويلك انه

ثم لم ينقل به احد الثاني المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيستحيل انفكاكه عنه لكونه
تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر فان
التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون قيامه تحصيلا
للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تميز الحسن عن القبيح
قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة فيقتضي ذلك فعلا بتقدير عدمها كونه تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر
للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بالعلم بكون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال
الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك
الا ترى انه اذا امر سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويقضون بحسنه
وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا بجهله عن حسنه الرابع لو جاز
ذلك في حق العالم او جاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر بالمنع من الملازمة قال البحث
الرابع في كيفية الاستدلال اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل اصطلاحا
يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني
خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لابد
وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما على الآخر فان
اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات
جزئيا بعد اخرى فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك انا اذا رأينا الانسان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله
وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا
كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع اعداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز
كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قيل ان التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى
لا عبرة هنا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا
كل عدد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج ينقسم بمتساويين وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد

يقينيا

يقينيا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المط فهو القياس في عرف اهل النظر وفي وانه
قول مؤلف من اقوال متى اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر وان اشتمل الدليل والمط على ثالث هو علة
في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي
احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية الوصف المعين للحكم كالاسكار
للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيقال هكذا قياس اقتراني
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم
توجد الاجزاء واحدا واحدا هكذا قيل وفيه نظر لانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه
قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى اخر من نص او مناسبة او
او اعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المستقرأة فا
والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المط لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه
بالايجاب والسلب لا بد وان يكون كذلك لاستحالة الاستدلال على الضروري فحينئذ لابد من متوسط بينهما
يكون ثبوت محمول المط له او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط للموضوع او سلبه عنه كذلك فيجب
تركبه من مقدمتين مشتركتين في ذلك المتوسط ومتباينتين بطرفين آخرين فان كان احدهما مشتملا
على المط ونقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي
مركب من مقدمتين احداهما شرطية وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية
احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان
مركبا من مقدمتين احداهما استثنائية اما لعين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك القضية
المستثنى منها لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما الايجاب او السلب وتلك النسبة اما باللزوم او
الاتصال او بنفيه او بالعناد والانفصال او بنفيه فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة
والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا
ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا
كان حيوانا لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس
المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون العدد زوجا او فردا

لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بفرد فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية لزومية
وهي التي يكون الثاني فيها لازما للمقدم لا لموجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا
القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك
في اللزومية لان الاتفاقية يجب ان يكون وقوع جزئيها او صدقهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها
فائدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين او صدقهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها الاخر وقت وخلوه عنه
في وقت اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع
او الوضع اعني الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا اذ لولا ذلك لم يتحقق اللزوم
لاحتمال كون الاتصال غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع هذا الشرائط ان استثني عين المقدم
انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم
عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم
لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص
لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين
المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس في اربع نتائج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة عنادية
وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال
الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وكذا لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه
واما الثاني فلانه لولا لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصل قد يكون
حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها
كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصلة من استثناء
عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منها ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما
زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه
ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا
الجسم اما ان يكون انسانا او حجرا وهي مركبة من القضية دون الكذب وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان

ونتيجتها حاصلتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين عين لا ينتج
لانه اعم من عين الاخر والاعم لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي تمنع اجتماع
جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما
هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان حاصلتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت
لكنه ليس بملون ينتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود ينتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما
نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص
واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فصح تمانع النقيضين
لان ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود او لا اسود ولو قلت
لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك
بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل
الاول وهو اظهر الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا
في الصغرى ومحمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما
جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل
كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرائط لا يتحقق يقينا
الانتاج ابدا اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها
لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان والحق
السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس صهال كان الحق الايجاب واما الثاني فانه يصدق كل انسان حيوان
صاهل كان الحق السلب فهذه الناتجة في اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج
ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب
ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج
بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما
الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احداهما موجبة و
الاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقنا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه

يصدق كل انسان حيوان كان الحق السلب ولو نقضنا السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس كان الحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من
الجماد بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو
قلت في الكبرى بدله ليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب فضروبه الناتجة اربعة وكلها ترتد بالتبيين
نتيجة الاثر دها الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج
لا شيء من ج ا وبيانه بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بان نقول لو
لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق وهو بعض ج ا فنظم مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب
ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى لترتد الى الاول وهو
الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى
موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج
بعض ج ب وهو ما ينافي الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى
ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا
وهو المطلوب هكذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف وهو ان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء
من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو ينافي الصغرى هذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما
بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع
الجزئية وهو البعض من ج الذي هو المحكوم عليه بالثابتة فيصدق معنا مقدمتان كليتان احديهما كل د ب
والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا
من الشكل الثاني الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء
من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا

بعض

بعض ج ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا وكل ا ب ينتج كل ج ب وهو ينافي
الصغرى وكذا هو قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب وهو مناقض الصغرى واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف
ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه
يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى بدله ولا شيء
من الانسان بجماد كذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب
ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد
الوسط فلا يجب التعدي عن الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب
ولو قلت بعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبها الناتجة ستة لان الشرط الاول يسقط ثمانية حاصلة
من ضرب السالبتين الصغريين مع الكليات الاربع والثاني يسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع
الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه
اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ضد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى
ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني من كليتين والكبرى
سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو ينافي الكبرى واما بعكس
الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث
من موجبتين والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف
بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج
بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا
ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان يفرض الموضوع وهو البعض
الذي من ج وهو ب فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا

وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا
وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى
للصغرى لينتج هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى ليحصل
ويرتد الى الاول او بان نقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض
بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاول الى الكبرى لينتج هكذا كل د ج ولا شيء
من ا ج ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب
ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه
اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ونضم الى الصغرى فينتج
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ينافي الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها
صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ج ا وكل ج ب ينتج بعض ا ب ثم ينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المط واما
بالافتراض بان نفرض الموضوع من الكبرى فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل الاولى صغرى الكبرى هكذا كل
د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا وهو المط ا
السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ليس ج
ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو
قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو ينافي الكبرى واما
بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة فيصدق كل د ا ولا شيء من د ج فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل
د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب
ليس ا وهو المط واما الشكل الرابع فشرط انتاجه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني
السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والثاني انه اذا كانت الصغرى موجبة جزئية كانت
الكبرى سالبة فيسقط بالاول ستة عشر ضربا وباعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين
الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط تسعة ضروب هي

الحاصلة

الحاصلة من السالبة الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الباقيات وهي ما
عدا السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة
الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكليتين ويبقى الناتج من ضروبه
خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس
الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب
ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعله الكبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج
ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو ينافي عكس الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كما في الاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج
سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بالخلف كما تقدم ايضا الرابع من كليتين و
الكبرى سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ليصير
هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول
لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى لكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء
من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو ينقض الصغرى الخامس موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض
ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف وهو ان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى لكبرى هكذا كل ب ا
ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو ينافي عكس الصغرى وعكسه ينافي الصغرى واعلم
ان البيان بالخلف هاهنا في ضروب الاشكال الثلثة كما عرفت واما العكس والافتراض فليس كذلك
وللاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا بها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى
التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المطولة لمن يطلبها فليطلب من هناك

الفصل الخامس في الاعتراضات آه اصول الاعتراضات وان تكثرت فحاصلها يرجع الى قسمين
احدهما المنع من مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة
دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول
اللفظ المذكور في الدليل من الخصم وذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محامل او محامل على السواء
او كان غريبا لا يعرفه السامع سمي ذلك الاستفسار عن المعنى الواضح عنادا ولهذا قيل ما يشبه الاتهام

صح عنه الاستفهام و ٤ عن السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وقد لا يتم اذا
لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل به القيام به دون المعترض
فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وكان بيان ذلك
على المعترض ولا يستمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند
اهل اللغة والشرع لان ذلك اذا العنادا ذ الكلام عدم خفائه عليه اما لو بين الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك
لبسبب تعدد بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان وليتعذر
بيان التسوية وندب المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان ما عداه متفرع
على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السؤال الفهم المعنى فهو مقدم عليه وجواب هذا السؤال ودفع الاجمال بسبب الغرابة
التفسير والشرح ان عجز عن ابطال غرابته وبدفع الاجمال كجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن وبيان
الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل الغرابة اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة اية الظهور
او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس
لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص القادح في صحة القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند
النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعية في مسئلة تارك التسمية
فانه من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح الكفار بدليل ما روي ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم الثالث
فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون
تكرار المسح على الراس سنة مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة
التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو مفقود لوجود
الوصف اعني المسح هناك فتخلف عنه الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض ح وكونه ناصله
من القادح وقد تقدم وان بين مناسبة للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة
مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة من غير دخل المدعى لا مقتضى لامكان استقلال الوصف

٤

٩٥

على جهتين نيابة بكل جهة منهما كما يلك المحل منهي فيه نيابة الاباحة للاراقة المخاطرة والتحريم لقطع الجائع
الفصل الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما
تقدم نظر في القياس في الجملة والنظر في التفصيل مثاله قول الشافعي وازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل
حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا منع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء
في انقطاع المستدل في مجرد منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقال الكلام للدلالة على حكم
الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يحتج المستدل الى تقرير الدليل على تحقق الحكم في الاصل
لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما بصدده وعدل الى اثبات ما عدا الدليل عليه وهو
انقطاع ايضا وقال لا يكون منقطعا لانه انما انتقل الدليل على حكم الفرع والاثبات مقصوده الا بالدلالة على حكم
الاصل فكما يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود
علة الاصل او منع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على ما منع وكذلك يجب
ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه ببيان تحقق الحكم في
الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة
حكم الاصل متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا منع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما
يدل على وجوده وذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب ذلك الوصف في كل مسئلة
السادس منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم
وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم ولذا اخره عما قبله من الاسولة لان علة الوصف صفة للوصف تحققها
متوقف على تحقق جزئي كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات

الحكم في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث
لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل
هذا السوال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد في فساده فمن قيل لا معنى للقياس
الا رد الفرع الى الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه فالجواب
المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيه مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم فيه وجواب هذا السوال بيان
ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة
التاثير
عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة اقسام الاول عدم
في الوصف وهو ان يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة
لا يجوز قصرها فلا يقدم فيها الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور
وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السوال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع
من كونه علة له وهو سوال المطالبة وجوابه سوال المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون
الوصف مما يستغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغايب مبيع غير
مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى والسمك في الماء فان ما وجدنا في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات
الحكم وهو عدم الصحة البيع واختلفوا في قبوله والاستاد ابو اسحق الفرائي لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى
للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل
وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما مبهم او معين مبهم على وجه
لو يتعين احدهما امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثالث
ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين كما سبق والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو محال وكذا
يلزمه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون ذلك الاخر
هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض معارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل

والمطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم
او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا
كالذكورة في باب العتق او بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به فقط اما باجماع مثل
لا يعتبروا التقابض بالطعام في معاوضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة في الحكم المذكور او تعليق
الحكم على الوصف يشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه
من وجوه الترجيحات السابقة الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له
في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مال الناس في دار الحرب طايفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان
بتلف اموال الناس في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء
الحكم عند الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان
الاتلاف في دار الحرب وصف والتدرج في الحكم الرابع عدم التاثير في الوصف وهو عبارة عن كون
الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال في المرأة زوجت نفسها لغير
كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفو فان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو
بطلان النكاح والاء لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو او غير الكفو
حاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله لا نكاح الا بولي
وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل لان التعرض من غير كفو ثم في الاصل الثامن القدح في مناسبة
الوصف المعلل به الحكم وذلك انما يلزم من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة ووجود مفسدة مساوية
لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل يختلف باختلاف

المسائل وبه اثبات الرجحان بطريق اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك يقول لم يترجح المفسدة على المفسدة ا
المعارضة لمانع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت
الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كالو علل حرمة المصاهرة
على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم
مؤبدا انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هنا الحكم
غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث انه ربما سد باب النكاح ادعى الى المحذور والوقوع في الفجور لكون النفس
مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة والامتناع
العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات وبه يتحقق انسداد باب
الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كالو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال العقد والرضا
من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا تكون علة الحكم الشرعي ولا معرفة لرجحان الخفي في تعرف
لا يكون معرفا للعين وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد
بما ينبئ عنه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون المعلل به وصفا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة وا
والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عما
وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وصونا للاضطراب في احكامه عند اختلاف الصور بسبب اختلاف
هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا في نفسه او
بضابطة كضبطه الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل

سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم الربا بالقوت بالطعم بالكيل او غير المستقل
بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون
في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق تحقيقه ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما
ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا
لعدم المعارض لان العدم لا يصلح كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم فاذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به
مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل
واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه
لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون
كل واحد منهما علة مستقلة للحكم اولا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
والثاني اما ان يكون علة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا
بحيث يكون كل واحد منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وهو يمنع
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة يمنع التعدية
على تقديرين منها وهو كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على
تقدير واحد وهو كونها العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين
اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح
يكون تحكما كما لو اعطى فقيها معترا من عمرا وصار على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل



عن الفرع ام لا فيه اقوال فقوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي او على تقدير تحقق
ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم غرض
المعترض وقال اخرون لا يجب عليه وذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق
والا لم يصح وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء
الوصف الذي ابداه عن الفرع والا لم يصح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لابد منه
او من جزء في التعليل الذي ذكرت من الدليل فان كان عين متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون
ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فيثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها فاي الامرين كان
فالاشكال لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار قال قوم
نعم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة ان مانع الحكم سبب العلة كما في وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة
وهو مجموع القتل العمد العدوان بالجارح وضد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين
لا يحتاج الى اصل اخر وايضا فان اصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا
يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود وصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بمنع صلاحيته
للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتأثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم
الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا وبوجود مانع للحكم
او بفوات شرط ولا يمكن بيان تحققه كونه مانعا او شرطا على نمط طريقة اثبات المستدل كون الوصف الذي علل
به علة وقد اختلف في تسميته فقوم وقبلة اخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وهو للمعترض
ان جاز مما لا يبنيا واما الاخرون فقالوا انه لما كان استدلال روبنا في ملزوما بهدم ما بناه المستدل وهو المقاومة

ودليله

ودليله لدليله كان مقبولا او علي حجة على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه
فانه في كلام يبتل لتم ابطال مقصود المناظرة واختلفوا في ... البحث والاجتهاد وجوابه بما يبتلع به المستدل
مثلها للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح
لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه
لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل المعترض
وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن
فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في
الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن سريج واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد
المقصود منه وهو الفرق وان اختلف صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل وفي
والمعارضة في الفرع وقد عرضت وبانت الاعتراضات واجوبتها فقطعت وحيث انتهى كلام الكم قدس ووصل
الى هنا فليقطع الكلام حامدين لله على تواتر نعمه وتضاعف الائه وقسمه ومصلين على سبيل الرشد
وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء
صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء قد فرغ
من تسويد هذا الكتاب بعون الله
الملك الوهاب على يد الاقل
العباد محمد صالح
شريف ... ١٢
... ١٢